
UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY













Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer
1896.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band IX.

Neue Folge.

II. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1896.

Inhalt.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.





Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 1. Heft.

I.

Die neueste Athetese des Philebos.

Von

Prof. Dr. **Apelt** in Weimar.

Die platonische Forschung wird nur zu oft vor Aufgaben gestellt, die einigermassen vergleichbar sind mit der des Tauchers in Schillers herrlicher Ballade. Von kecker Hand wird ein goldener Becher — hier irgend ein Juwel aus der platonischen Dialogenschatzkammer — in den Schlund hinabgeworfen: der Taucher muss sich nun finden, der ihn aus der Tiefe wieder emporholt. Allerdings ist der Lohn hier kein so verlockender wie derjenige, welcher dem lieblichen Edelknechte winkt — wofür auch glücklicher Weise das Mass der Lebensgefahr entsprechend geringer ist — aber es bleibt doch immer eine Art Anstandspflicht sowohl gegen die Manen des grossen Philosophen selbst wie gegen seine Erben d. h. gegen einen nicht geringen Teil der gebildeten Welt, ihm, falls eine ernstlichere Gefährdung seines Besitzstandes vorliegt, seinen Nachlass unverkürzt zu wahren.

Es ist der Philebos, dem die neueste Athetese gilt, ein Schicksal, das ihn nicht zum ersten Mal trifft. In seinen sonst in mancher Hinsicht schätzenswerten Platonstudien nämlich hat F. Horn vor einiger Zeit diesen Dialog einer Kritik unterzogen, welche die Unmöglichkeit darthun soll, ihn mit dem Namen Platons fernerhin in Verbindung zu lassen. Ich habe, ohne mich dort auf eine

Begründung meines Urteils einlassen zu können, bereits bald nach dem Erscheinen des Hornschen Buches in der deutschen Litteraturzeitung kurz meine Meinung über diesen Versuch des Verfassers ausgesprochen und würde auf die Sache nicht zurückkommen, wenn ich nicht beim Lesen einer neuerlichen Besprechung des nämlichen Buches von Seiten eines Leipziger Gelehrten auf die Aeusserung gestossen wäre, die Ausführungen Horns hätten seinen wie vermuthlich manches Andern Glauben an die Echtheit des Philebos stark erschüttert.

Dem gegenüber dürfte es zur Beruhigung etwa geängsteter Gemüter doch am Platze sein zu zeigen, was es mit den, wie es scheint, so imponirenden Einwürfen Horns gegen den platonischen Ursprung des Philebos eigentlich auf sich hat.

Von vorn herein hat der Philebos ein so entscheidendes ausdrückliches Zeugniss des Aristoteles und daneben eine Reihe von gleichfalls unzweideutigen Anspielungen für sich, dass man allen Grund haben würde, selbst die stärksten Anstösse, Widersprüche und Unebenheiten, falls sich dergleichen finden sollten, eher der Unachtsamkeit, vielleicht auch Altersschwäche Platons zuzuschreiben als der unzeitigen Geschäftigkeit eines Fälschers. Indess wir wollen vor der Hand von dem Zeugniss des Aristoteles vollständig absehen und uns nur fragen: finden sich im Philebos thatsächlich Mängel, welche mit dem, was uns als platonisch bekannt ist, unverträglich, finden sich Ansichten, die dem grossen Denker unter keinen Umständen zuzutrauen wären?

Dass der Philebos in formeller Beziehung auf der Höhe platonischer Kunst stehe, ist eine Ansicht, die zwar ehedem auch manchen eifrigen Verfechter gefunden hat, die aber gegenwärtig wohl nur von wenigen geteilt wird. Dass auch in der Gedankenführung manche Sonderbarkeiten und Unebenheiten vorkommen, soll gleichfalls bereitwillig zugegeben werden. Dass aber diese Mängel in einem Grade aufträten, der für Platon beispiellos und darum ein unwiderlegliches Zeugniss der Unechtheit sei, das ist eine Behauptung, die, um als haltbar zu gelten, besser bewiesen sein müsste als sie es ist. Folgen wir dem Urheber der Einwände nach der von ihm eingehaltenen Reihenfolge.

Das Thema des Dialogs ist bekanntlich die Frage nach dem wahren Lebensgut. Gleich zu Anfang treten uns die gegensätzlichen Meinungen, scharf formulirt, entgegen. Philebos, dessen Satz von Protarchos aufgenommen wird, behauptet, in Freude und Lust bestehe das wahre Gut für alle Geschöpfe, Sokrates dagegen, in dem Besitze und der Bethätigung der höheren Erkenntnisskräfte. Der letztere deutet aber alsbald auf die Möglichkeit hin, dass es ein Drittes, Besseres gebe als Lust und Einsicht; dann würde von diesen beiden dasjenige den Vorrang haben, welches mit jenem Dritten näher verwandt sei. Um den Streit zum Austrag zu bringen, spitzt Sokrates die Sache so zu: man denke sich einerseits ein Leben der Lust rein für sich, ohne die höheren Erkentnisskräfte[1]) und anderseits ein Leben der reinen Erkenntniss, ohne jede Zugabe von Lust. Die erstere Zumutung nun findet Horn unzulässig und unlogisch, weil dadurch die specifisch menschliche Lust von vorn herein ausgeschlossen würde. „Das Leben, welches Sokrates schildert, sagt er, ist nach seinen eigenen Worten dasjenige einer Auster und kann darum nur einer Auster, aber nicht einem Menschen genügen.“

Wenn jemand, wie es hier Philebos gethan, eine paradoxe Behauptung aufstellt und noch dazu eine solche, die massgebender Grundsatz für unsere ganze Lebensauffassung sein soll, so ist es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des prüfenden Gegners, diese Behauptung bis in ihre äussersten Consequenzen zu verfolgen. Denn nur, wenn sie sich auch bis dahin bewährt, hat sie die Präsumption thatsächlicher Haltbarkeit für sich. Verficht jemand gegen mich den Satz, dass der Zweck die Mittel heilige, so werde ich ihm die denkbar crassesten Fälle der Anwendung dieser Maxime vor Augen rücken und ihn dadurch überführen. Genau dies ist es, was Platon hier thut. Er zeigt, wohin man kommt, wenn man schlechtweg die Lust, ohne Rücksicht auf φρόνησις, zum Princip

[1]) Ohne die höheren Erkenntnisskräfte, sage ich. Denn die αἴσθησις muss man sich immer als Bedingung auch der niedrigsten Lust denken. Die Trennung in abstracto kann sich nur auf die höheren Erkenntnisskräfte beziehen und so meint es Platon auch. Denn er spricht ausdrücklich nur von φρόνησις, νοῦς, μνήμη, ὀρθὴ δόξα, λογισμοί.

des Lebens macht, und er ist dazu vollkommen berechtigt. Denn Philebos und Protarchos haben ihren Satz ganz allgemein eingeführt ohne irgend eine nähere Bestimmung oder Bedingung der Lust, sie haben ihn ausdrücklich als giltig für alle Geschöpfe, πᾶσι ζῴοις p. 11 B hingestellt. Und p. 60 A wird er ausdrücklich wieder mit den Worten aufgenommen Φίληβός φησι τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζῴοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τούτου στοχάζεσθαι. Aehnlich 66 D Φίληβος τἀγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ πάντῃ. Hätte Philebos die φρόνησις bei seiner Behauptung schon dunkel oder klar mitgedacht, so hätte er nicht von allen Geschöpfen reden, ja seine Behauptung überhaupt nicht in scharfen Gegensatz zu der des Sokrates stellen dürfen. Denn dann hätte ja Platon den Protarchos im Sinne Horns antworten lassen müssen oder können: deine Zumutung, mir ein Leben der Lust in abstracto für sich zu denken, hat für mich gar keinen Sinn; denn ich meine ja, dass zur Lust auch die Einsicht gehört und diese erst recht. „Gut“, hätte dann Sokrates geantwortet, „damit räumst du unzweideutig ein, dass ohne die φρόνησις die Lust nichts Menschenwürdiges sei: die menschliche Lust steht also unter der Bedingung der φρόνησις und der oberen Erkenntnisskräfte überhaupt; mithin ist die φρόνησις das Höhere, die Lust das von ihr Abhängige“. Allein so leicht macht es Protarchos dem Sokrates nicht. Sein Satz lautete vielmehr ganz allgemein, dass die Lust das allen Geschöpfen gute sei. Zu diesem Begriffe der Lust gehört offenbar die φρόνησις nicht; denn die Lust würde dann aufhören, eine Lust für alle Geschöpfe zu sein. Des Sokrates Ansicht zeichnet sich gerade dadurch vor jener aus, dass er von vorn herein das specifisch Menschliche vor Augen hat. Platon hat also vollkommen Recht, wenn er zeigt, wohin man kommt, wenn man schlechtweg die Lust zum Princip des Lebens macht.

Dieser Strick wäre also nicht recht tauglich den Platon zu erwürgen. Er ist, wie des Hudibras Strick, aus Sand gedreht. Und nicht besser ist das Material, aus dem die nächste Schlinge verfertigt ist. In der bekannten pythagorisirenden Stelle, in welcher Platon den Gegensatz des ἄπειρον und πέρας ergänzt zu den vier Gliedern des ἄπειρον, des πέρας, des aus beiden Gemischten und

der Ursache der Mischung, soll der Verfasser des Philebos den Widerspruch begangen haben, mit dem Grenzenlosen (der Lust) die Ursache der Mischung (den νοῦς) gemischt zu haben. Hören wir Horn selbst (p. 376ff.):

„Indem Sokrates diese Aufstellung (die obige Vierteilung) auf Lust und Erkenntniss anwendet, reiht er das aus diesen beiden gemischte Leben in die Kategorie des gemischten Seins, die Lust aber in die Kategorie des Grenzenlosen ein. Daraus würde folgen, dass die Vernunft als der zweite Bestandteil des gemischten Lebens in die Gattung des Begrenzenden gehören muss. Dies kann um so weniger zweifelhaft sein, als Sokrates (p. 27 D) ausdrücklich erklärt, das gemischte Leben müsse deshalb zur dritten Kategorie gerechnet werden, weil diese nicht aus beliebigen zweien (δυοῖν τινοῖν), sondern aus dem gesammten Grenzenlosen durch die Grenze gebundenen gemischt sei. Die Mischung muss also Grenzenloses und Begrenzendes enthalten und da das Grenzenlose in ihr die Lust ist, ergibt sich unabweislich, dass das Begrenzende nur die Vernunft sein kann. Sokrates aber setzt unbegreiflicher Weise die Vernunft in die Kategorie des Ursächlichen und macht dadurch diesen Abschnitt des Philebos völlig unverständlich. Denn das gemischte Leben, welches nach seiner ausdrücklichen Erklärung eine Mischung von Grenzenlosem und Begrenzendem sein soll, wird dadurch zu einer Mischung von Grenzenlosem und Ursächlichem, wenn nämlich die Annahme einer solchen Mischung gestattet wäre."

Hätte Horn den Philebos mit etwas mehr Geduld und etwas weniger Voreingenommenheit gegen den Verfasser gelesen als er es gethan, so hätte er sehen müssen, dass der νοῦς, das eigentlich Ursächliche, hier die Weltvernunft, der göttliche νοῦς des Anaxagoras, der Demiurg des Timaeus, kurz die Gottheit ist. „Zu sagen" heisst es p. 28 E, „dass Vernunft alles anordnet, ziemt dem, der den Weltbau und Sonne, Mond und Sterne und den ganzen Umschwung anschaute und nie möchte ich etwas anderes darüber sagen oder glauben." Und an anderer Stelle (30 D): „Also der Natur des Zeus, wirst du sagen, wohnen ein eine königliche Seele und königliche Vernunft wegen der Kraft der Ursache." Von dieser herrschenden Weltvernunft ist der νοῦς in uns und mit ihm

die φρόνησις wohl zu unterscheiden: er ist nicht die oberste αἰτία selbst, sondern nur αἰτίας ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους (31 A), ebenso wie das Feuer (und die übrigen körperlichen Elemente dem analog) in uns sich nährt und entsteht und beherrscht wird von dem allgemeinen Weltenfeuer (29 C). Angewendet nun auf die Welt des Guten ist ἡδονή das ἄπειρον, wozu φρόνησις das πέρας bringt (p. 63 B), durch dessen Beimischung das ἀγαθόν als πεπερασμένον, als οὐσία μικτὴ καὶ γεγεννημένη hervorgeht. Diese Mischung geschieht aber durch den νοῦς des Zeus, d. i. durch die Gottheit.

Die Unterscheidung zwischen göttlichem νοῦς und menschlicher φρόνησις hat Horn gar nicht in Anschlag gebracht bei seiner Rechnung, die demnach auch nicht stimmt. Die φρόνησις, d. i. der für das menschliche Handeln thätige νοῦς, bringt Mass, Gesetz und Ordnung in unser Thun, er ist allerdings nicht unmittelbar die Grenze selbst, aber er ist das Begrenzende, das die Grenze mit sich Führende, τό πέρας ἔχον. Man beachte wohl, dass Platon sich gerade dieses Ausdruckes, τὸ πέρας ἔχον, statt des blossen πέρας mit Vorliebe bedient (cf. p. 24 A, wo sich der Ausdruck zweimal, ebenso 26 B zweimal, ausserdem 27 E, wozu auch zu vergleichen p. 25 D der Ausdruck περατοειδής), natürlich nicht in dem Sinne des πεπερασμένον wie es manche haben auffassen wollen, sondern in dem sprachlich durchaus zulässigen Sinne, den wir ihm eben gaben. Badham that also meines Erachtens sehr Unrecht, wenn er dies ἔχον tilgte. Der menschliche νοῦς, hier, weil es das praktische Gebiet gilt, die φρόνησις, ist nicht die eigentliche und oberste Ursache der Mischung, sondern sie geht zu Lehen bei der Weltvernunft, als deren Werkzeug sie das Begrenzende in die menschlichen Triebe bringt. Durch sie wird die Lust in ihre vernünftigen Schranken gewiesen, sie ist die Grenzhüterin und so wird sie denn auch als Grenze selbst genommen. Das ist nichts Auffälliges. Denn im menschlichen Seelenleben, um das es sich doch hier handelt, muss überall lebendige Kraft wirksam gedacht werden: eine Grenze ohne begrenzende Seelenthätigkeit ist hier undenkbar. Aber dass diese begrenzende Seelenkraft überhaupt vorhanden ist und als begrenzender Teil in die Mischung eingeht, das ist nicht das Werk

der menschlichen Seele — denn ihr kommt keine urschöpferische Kraft zu — sondern der göttlichen Vernunft, ein Verhältniss, das ganz erinnert an die Weltseele im Timaeus, welche die das Weltall und seine Teile umspannende und nach bestimmten Abmessungen ordnende Grenze, das πέρας, dabei zugleich beseelt wie die φρόνησις, aber doch nicht die urschöpferische Macht, die eigentliche αἰτία τῆς μίξεως ist. Es ist hier also im Grunde die eigene Unachtsamkeit, die zur Anklage, freilich zu einer nichts weniger als erdrückenden Anklage gegen Platon umgekehrt wird.

Noch leichter wird sich Platon gegen den nächsten Klagepunkt verteidigen können. Denn hier zeigt sich der blinde Eifer, mit dem der ganze Angriff unternommen ist, auf seiner Höhe. Platon unterscheidet im Philebos wie in der Republik (z. B. 485 D) körperliche und seelische Lüste, aber keineswegs in dem Sinne, als gehörten nur die letzteren der Seele, die ersteren ausschliesslich dem Körper; vielmehr ist alle Lust, als Lust, als Lustgefühl, lediglich Eigentum der Seele, und der Unterschied ist nur der, dass die körperliche Lust unmittelbar veranlasst und angeregt wird durch Zustände des Körpers, die seelische Lust dagegen (wie Erwartung, Hoffnung) ihren unmittelbaren Ausgangspunkt in der Seele (z. B. in dem Gefühle der Unlust) hat. (Bei weiterer Rückverfolgung der Ursachen wird man auch hier unter Umständen bald auf körperliche Zustände stossen.) Dass das Lustgefühl an sich ebenso wie die ἐπιθυμίαι, die Begierden, etwas Seelisches, Geistiges sind, darüber ist sich Platon völlig klar, eine Einsicht, mit der er manchen Neueren beschämen könnte und die wir ihm zum hohen Verdienste anrechnen. Die sinnliche Lust wird wohl körperlich angeregt, aber sie lebt in der Seele. Die Ursache liegt im Körper, die Wirkung selbst aber gehört der Seele. Bei der sinnlichen Begierde aber stellt Platon zwischen die körperliche Anregung und die begehrende Seelenthätigkeit noch die μνήμη als notwendige Bedingung dazwischen, und indem er so in der μνήμη den nächsten Grund derselben sieht, erklärt er sie als τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον εἶδος (32 C).

Diese Auffassung des Wesens der Lust kündigt sich schon gleich im Beginne des Dialogs an, wo die Lust ebenso wie die φρόνησις

als ἕξις ψυχῆς τις καὶ διάθεσις vorläufig bezeichnet wird. Dann wird 32 AB die Definition von Unlust und Lust, als Störung einerseits und als naturgemässe Wiederherstellung andererseits ausdrücklich in Bezug auf das ἔμψυχον εἶδος gegeben. Ferner: Nicht der Körper hungert und durstet, sondern die Seele, wie 35 CD dargelegt wird. Und 55 B heisst es: „Wie? Ist es nicht unvernünftig, dass in Körpern und in vielen andern Dingen sich weder Gutes noch Schönes finden soll, sondern nur in der Seele und dass nun hier nur die Lust von dieser Art sein soll, während Tapferkeit, Besonnenheit, Geist und was alles sonst die Seele Gutes besitzt, es nicht wären?“ Danach sind auch selbstverständlich 46 BC und 50 D zu erklären, auf welche Stellen es nicht nötig ist näher einzugehen.

Dies ist Platons Lehre. Was aber lässt ihn Horn lehren? „Sokrates sucht, sagt er p. 380, eine Art von reiner Lust zu construiren, indem er die Zustände der Seele von denjenigen des Leibes strenge sondert und beide als völlig selbständig und sogar gegensätzlich einander gegenüberstellt. Er legt auf diesen Gedanken offenbar grossen Wert, denn er kommt in der Erörterung über wahre und falsche Lust auf denselben zurück und spricht ihn womöglich noch deutlicher aus. Dasjenige, was begehrt, sagt er p. 41 C, und zwar das den Zuständen des Leibes Entgegengesetzte begehrt, ist die Seele, dasjenige aber, was Schmerz oder Lust in sich aufnimmt, ist der Leib. Diese Theorie hat für den ersten Blick etwas Blendendes und scheint eine tiefe Einsicht in das Wesen der Lust zu offenbaren, genauere Betrachtung aber zeigt, dass sie unhaltbar ist und das Wesen der Lust völlig unverständlich macht. Sie läuft nämlich darauf hinaus, dass Lust und Begehren von einander strenge zu scheiden sind, dass wir in dem von Speise entleerten Leibe zwar die Empfindung der Unlust haben, aber nicht das Begehren zu essen, in der Seele dagegen dieses Begehren, aber ohne jede Empfindung von Unlust. Allein das Begehren muss notwendiger Weise ebendort seinen Sitz haben, wo die Unlust. Denn jedes Begehren ist ein Begehren nach Aenderung des gegenwärtigen Zustandes und kann daher unmöglich dort entstehen, wo dieser Zustand nicht als Unlust empfunden wird.“

Die Belegstelle, auf die sich Horn für diese seine Auffassung beruft, ist die oben durch den Druck hervorgehobene. Er hat es nur verabsäumt, den griechischen Originaltext daneben zu setzen. Wir holen das nach: Der Text lautet 41 C: Οὐκοῦν τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν ἦν ἡ ψυχὴ τῶν τοῦ σώματος ἐναντίων ἕξεων, τὸ δὲ τὴν ἀλγηδόνα ἤ τινα διὰ πάθος ἡδονὴν τὸ σῶμα ἦν τὸ παρεχόμενον. Das heisst: „Nicht wahr, das was nach Zuständen begehrt, die denen des Körpers entgegengesetzt sind, das war die Seele? Was aber den Schmerz oder irgend eine Lust durch Empfindung verursacht (darbietet), war der Körper?“ Also genau das, was wir oben als Platons Theorie kurz entwickelt haben. Die sinnliche Lust wird veranlasst durch den Körper, aber sie hat nicht ihren Sitz im Körper. Ursache und Wirkung sind eben etwas von einander Verschiedenes.

Wie ist nun Horn auf seine Uebersetzung und Deutung der fraglichen Worte gekommen, auf die er im Verlauf seiner Untersuchung als auf eine ganz besonders wichtige Errungenschaft wiederholt zurückweist? (p. 390. 406). Es scheint dadurch, dass er für παρεχόμενον las παραδεχόμενον. Aber das findet sich in keiner Handschrift und in keinem Druck, ist auch von Niemandem conjicirt worden, weil niemand so verwegen war, dem Platon durch eine solche Conjectur etwas ihm völlig Fremdes, seine wahre Ansicht ins gerade Gegenteil Verkehrendes aufzubürden. Auch Horn scheint diese Conjectur denn doch nicht gemacht zu haben, weil er sonst darüber ein Wort hätte mitteilen müssen. Es bleibt also nichts übrig als anzunehmen, dass er nicht weiss, was παρεχόμενον heisst. Und auf diese seine Unkunde hin bezichtigt er den Platon eines gröblichen Widerspruchs nicht nur mit der gesunden Vernunft, — denn diese fordert eben das, was die Philebosstelle in Wirklichkeit sagt — sondern auch (p. 381 f.) mit der Republik, wo ganz richtig und wie wir hinzufügen können, völlig in Uebereinstimmung mit dem Philebos von αἱ διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι καὶ λεγόμεναι ἡδοναί (p. 584 C) die Rede ist.

Im Verlauf seiner Untersuchung über diese Frage beruft sich Horn wiederholt auf die Worte Phil. 32 C ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς. Um Klarheit zu erlangen, wird es nötig sein, die ganze

Stelle herzusetzen: ἐν γὰρ τούτοις (nämlich den vorher beschriebenen Zuständen der Hoffnung und Furcht) οἶμαι, κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν, εἰλικρινέσι τε ἑκατέροις γιγνομένοις, ὡς δοκεῖ, καὶ ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς, ἐμφανὲς ἔσεσθαι τὸ περὶ τὴν ἡδονήν, πότερον ὅλον ἐστὶ τὸ γένος ἀσπαστόν, ἢ τοῦτο μὲν ἑτέρῳ τινὶ τῶν προειρημένων δοτέον ἡμῖν γενῶν, ἡδονῇ δὲ καὶ λύπῃ, καθάπερ θερμῷ καὶ ψυχρῷ καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις, τοτὲ μὲν ἀσπαστέον αὐτά, τοτὲ δὲ οὐκ ἀσπαστέον, ὡς ἀγαθὰ μὲν οὐκ ὄντα, ἐνίοτε δὲ καὶ ἔνια δεχόμενα τὴν τῶν ἀγαθῶν ἔστιν ὅτε φύσιν. Die durch den Druck hervorgehobenen Worte deutet Horn so, als sollten sie sagen, die ἐπιθυμία, als gehoffte Lust, werde die Lust ganz unvermischt, rein von Unlust, und umgekehrt die Unlust rein von Lust zeigen. Wäre dem so und gälten diese Worte ganz uneingeschränkt, so hätte Horn ganz Recht mit seiner Behauptung, dass sie im Widerspruch stehen mit dem, was folgt. Denn da wird gerade der unzweideutige Nachweis geführt, dass auch diesem nach Platon rein psychischem Gefühle der Lust sich allerhand Zustände von Unlust, zunächst körperlichen Ursprungs, beigesellen, ja weiterhin wird sogar gezeigt, dass auch rein psychische Lust mit rein psychischer Unlust auf mannigfache Weise gemischt erscheint. Scheinen jene Worte also von Seiten des Sinnes bedenklich, so sind sie es noch mehr von Seiten der Grammatik. Denn ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς ist grammatisch unhaltbar. Für die Erledigung der sachlichen Schwierigkeit lassen sich zwei Wege denken. Man kann nämlich εἰλικρινέσι und ἀμίκτοις, statt auf die völlige Trennung von Lust und Unlust, auf die Trennung von körperlicher und psychischer Lust beziehen. Im Vorhergehenden handelte es sich um körperliche Lust, wo Körper und Seele immer zusammen im Spiele sind, hier um angeblich rein psychische Zustände. Platon würde dann sagen: wir haben hier einen Fall vor uns, wo es sich um rein psychische Lust oder Unlust handelt und da wird uns vielleicht das Wesen beider völlig klar entgegentreten. Denn wir haben es da zu thun mit der Lust rein als Seelenbeschaffenheit, ohne körperliche verursachende Vorgänge. Die Erklärung darf nach den unmittelbar vorhergegangenen Worten τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον, gewiss als zulässig gelten. Will man sie aber nicht gelten lassen und

das εἰλικρινέσι καὶ ἀμίκτοις durchaus auf die Mischung von Lust und Unlust beziehen, so bleibt zweitens der Ausweg übrig, dies als eine bloss vorläufige, hypothetische Annahme des Sokrates zu betrachten, die im Folgenden als nicht stichhaltig erwiesen wird. Dafür könnten zu sprechen scheinen die gehäuften vorsichtigen Verklausulirungen οἶμαι, κατά γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὡς δοκεῖ, die innerhalb zweier Zeilen in dem nämlichen Satz alle dicht hinter einander folgen. Das grammatische Bedenken aber zu beseitigen scheint es mir nicht einer Änderung der Worte selbst zu bedürfen, wie sie mehrfach versucht worden ist, sondern einer blossen Aenderung der Interpunction. Setzt man nämlich das Komma statt hinter ἡδονῆς hinter ἀμίκτοις, so kommt man zu folgender, meines Erachtens befriedigenden Erklärung: „es wird sich deutlich herausstellen, ob von Schmerz und Lust die letztere durchweg etwas Gutes ist, oder ob beide zuweilen wünschenswert, zuweilen es auch nicht sind“.

Man sieht, die Worte fügen sich ohne Zwang einer Erklärung, die nicht zu Ungunsten Platons ausfällt. Wenn wir sie geltend machen, so erfüllen wir damit nur eine Interpretenpflicht. Denn jeder Schriftsteller von gesundem Verstand hat das Recht zu verlangen, dass man ihn nicht mit Widersprüchen belaste, wo der Wortlaut es nicht geradezu fordert.

Was die Lustlehre anlangt, so gibt es allerdings einen Punkt, wo die Kritik Horns, abgesehen von vielem Schiefen im Einzelnen, im Allgemeinen doch berechtigt ist: das ist die Unterscheidung, welche Sokrates zwischen wahrer und falscher Lust macht. Diese, übrigens von Protarchos wiederholt abgelehnte und dadurch als eigenthümlich platonische Anschauungsweise im Dialog selbst gekennzeichnete Unterscheidung ist selbstverständlich verfehlt und unhaltbar. Allein sie spricht nicht wider Platon als den Verfasser, sondern gerade für ihn. Denn der hier begangene Fehler, nämlich eine gewisse Vermischung der Gebiete der Lust und der Erkenntniss (Vorstellung), des practischen und intellectuellen Vermögens, dergestalt, dass Gesichtspunkte und Merkmale wie hier das Merkmal der Wahrheit und des Irrthums, der Richtigkeit und der Falschheit, die thatsächlich nur für das letztere Vermögen Giltigkeit haben,

auch auf das erstere übertragen werden, ist echt platonisch, so platonisch, dass gerade er, vorausgesetzt auch die sonstige Zweifelhaftigkeit des Dialogs, auf Platon als den Verfasser deutlich hinweisen würde. Die Gesetze der Erkenntniss bilden für Platon schliesslich die höchste Norm. Denn die Gegenstände der Erkenntniss tragen den Charakter des Objectiven; wir können uns über sie wohl im Irrthum befinden, aber das ändert nichts an ihrer wahren Beschaffenheit, die durch Berichtigung des Irrtums erkannt werden kann. Dies Moment des Objectiven giebt in den Augen Platons der Erkenntniss ihre herrschende Stellung auch im Gebiete des Aesthetischen und der Ethik, für welch letztere bei Platon die Einsicht bekanntlich mehr Bedeutung hat als die besondere Beschaffenheit der Thatkraft (des Willens). Platons Geist ist immer nach dem Objectiven hin gerichtet und nichts liegt mehr im Zuge specifisch platonischen Denkens, als das Streben einen objectiven Wertmesser für alle Erscheinungen und Bethätigungen des Geisteslebens sich zu bilden. Man denke z. B. an den Maassstab, mit dem er im zehnten Buche der Republik die nachahmende Dichtung rücksichtlich des angeblichen Grades ihrer Wahrheit beurteilt und zugleich verurteilt: die dichterischen Erzeugnisse sind um drei Grade von dem wahren Sein entfernt und darum steht es schlimm genug um ihre Wahrheit und — um ihren Wert. Es werden hier also völlig incommensurabele Dinge, dichterischer Wert und objective Wahrheit, an einander gemessen. Platon ist so in dem Bestreben, objective Normen für alles aufzustellen, zu den sonderbarsten Verzerrungen der Thatsachen gekommen. Es liegen bei ihm gewissermaassen zwei Seelen im Kampf mit einander: weitschauender philosophischer Seherblick einerseits, ein gewisser schematisirender Rationalismus anderseits, dichterische Intuition und Gestaltungsgabe einerseits, eine gewisse dürre Systematisirungssucht anderseits. Daher gewisse Widersprüche, wie u. a. der folgende: Platon zeigt z. B. Rpl. 472 D die durchaus richtige Anschauung von den Werken der Kunst als idealisirenden Schöpfungen des Geistes, die geradezu die Bestimmung haben bis zu einem gewissen Grade von der sinnlichen Wahrheit abzuweichen. Allein diese Unbefangenheit des Urteils dauert nur

so lange, als er sich nicht in den Zwang classificirender Theorie begiebt. Wo er ins Theoretisiren und Systematisiren verfällt, wie im zehnten Buch der Republik, da wird gerade das Abweichen von der Wahrheit, auch der sinnlichen Wahrheit, zum Fehler und Vorwurf für die Kunst.

Aehnlich auch in unserem Falle. Platon hat eine durchaus richtige Ahnung von Wert und Bedeutung der Lust und einer gewissen Rangfolge ihrer verschiedenen Aeusserungen. Aber sobald er diese Rangfolge bestimmen will, bezieht er sie nicht bloss auf ihren Wert, als das ihnen eigenthümliche Kriterium, sondern sofort auch auf eine angebliche Wahrheit und Falschheit derselben, in Analogie mit der Wahrheit und Falschheit der Erkenntniss. Eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die zu einer Vergewaltigung der Thatsachen führt. Platon meint selbst die sinnliche Lust ihres subjectiven Charakters gewissermaassen entkleiden und einem rein objectiven Maassstab unterwerfen zu können. Man mache unter den uns bekannten griechischen Philosophen denjenigen ausfindig, der einen derartigen Versuch nach der ganzen Tendenz und der besonderen Art der Ausführung in ähnlicher Weise, wie er im Philebos vorliegt, hätte machen können. Das zu leisten wäre höchstens derjenige im Stande gewesen, dem Platon seine Ansichten in den Mund legt, nämlich Sokrates, sonst niemand.

Stimmen wir, wenn auch aus ganz anderen Gesichtspunkten, als sie für Horn bestimmend sind, in die Verurteilung der Uebertragung von Kriterien, die nur der Erkenntniss zukommen, auf das Lustgefühl ein, so finden wir, wie schon oben angedeutet, um so mehr Veranlassung zum Dissens im Einzelnen. Es würde ermüdend und unfruchtbar sein, auf alle diese Einzelheiten einzugehen. Nur einiges sei hervorgehoben.

Platon sagt p. 38 C, die δόξα entstehe jedesmal aus Wahrnehmung und Gedächtniss. Das Gedächtniss schreibt in das Buch unserer Seele gewisse Reden ein. Hat dieser Schreiber richtig geschrieben, dann ist die Vorstellung richtig, im anderen Falle falsch. „Man wird, sagt nun Horn p. 384, nicht umhin können, diese Darstellung geradezu als eine Plattheit zu bezeichnen, denn sie sagt schlechterdings nichts anderes als: meine Vorstellung ist

richtig, wenn ich richtig vorstelle, und falsch, wenn ich falsch vorstelle.“ Aber man stelle daneben, was Platon wirklich (p. 39 C) sagt: „ist das Gedächtniss treu und zuverlässig, so sind es auch unsere Urteile (δόξα und λόγος).“ Gedächtniss und Urteil sind nicht dasselbe und damit schwindet die angebliche Tautologie.

Für die Richtigstellung ferner der langen Ausführungen über das Verhältniss der Lustlehre des Philebos zu der des Antisthenes erlaube ich mir Horn auf Zellers Bemerkungen zu verweisen in der Phil. d. Gr. II, I^4 308,1. Dadurch wird sich auch ein Teil der Missverständnisse erledigen, die ihm in der Beurteilung des Verhältnisses des Philebos zur Republik untergelaufen sind. Ich meinerseits hebe nur noch den wiederholt gegen Platon gemachten Vorwurf hervor, dem gemäss er sich insofern widersprechen soll, als nach p. 33 B die Lebensweise, welche weder Lust noch Unlust kennt, sondern ausschliesslich der Einsicht gewidmet ist, als die göttliche hingestellt, dagegen später genau dieselbe Lebensweise (soll wohl heissen Lebensansicht rücksichtlich der Lust) als hervorragendstes Beispiel falscher Lust angeführt werde. Thatsächlich handelt es sich um zwei sehr verschiedene Standpunkte. Die zweite Lebensansicht nämlich bezieht sich auf einen Gleichgewichts- oder Nullpunkt zwischen (sinnlicher) Lust und Unlust, der denjenigen, welche dieser Ansicht huldigen, als wahrhafte Lust erscheint: eben in dieser *Einbildung* besteht die Falschheit ihrer Lust. Die Götter dagegen sind über Lust und Schmerz überhaupt erhaben, also auch über jene Einbildung. Selbst die Antistheniker, die von den Vertretern jenes zweiten Standpunktes wohl zu unterscheiden sind und die Lust überhaupt verwerfen, haben mit dem Götterstandpunkt nichts gemein. Denn sie sind dem wechselnden Spiel von Lust und Unlust durchaus nicht enthoben wie die seligen Götter; sie spüren diese Vorgänge an ihrem Leibe wie sie jeder Mensch an sich spüren muss (ὡς ἀεί τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν ξυμβαίνειν 43 A) und darum erklären sie ausdrücklich die Lust als Entweichen der Unlust. Sie geben also eine Definition der Lust, halten sie aber für nichts Gesundes (p. 44 D), sehen sie vielmehr für etwas Negatives und den obigen Gleichgewichtspunkt noch nicht für etwas Positives, nicht für *wirkliche* Lust an, die sie überhaupt

leugnen. Eben darum kann man von ihnen für den Begriff der falschen Lust manches lernen, wie Platon meint.

Nachdem Platon die verschiedenen Arten der Lust sehr eingehend, die der Erkenntniss kurz abgehandelt hat, geht er an das Hauptgeschäft, die beste Mischung beider, als Grundlage des wünschenswertesten Lebens. Diese Mischung findet ebensowenig Gnade in den Augen Horns wie alles Frühere. Dass ausser der Dialektik auch andere, nicht bloss theoretische, sondern auch praktische Kenntnisse hereingezogen werden, will ihm nicht zu Sinn. Ja die Darstellung erscheint ihm nicht nur direct unplatonisch, sondern sogar ausdrücklich gegen Platon gerichtet. „Es ist, heisst es p. 396, Platons feststehende Ansicht, dass Dialektik oder Philosophie und Vertrautheit mit irdischen Dingen nichts mit einander zu schaffen haben und dass es geradezu das Schicksal und Kennzeichen des Philosophen ist auf Erden verlacht zu werden, was aber nicht hindert, dass sein Leben das allein glückselige und wünschenswerte und kein anderes damit zu vergleichen ist. Mit dieser Auffassung sind aber die angeführten Aussprüche im Philebos einfach unvereinbar. Es ist undenkbar, dass Platon die Ansicht vertreten habe, dass die Philosophie erst der Ergänzung durch die Künste des irdischen Treibens bedürfe um ihren Anhängern ein wünschenswertes Leben zu sichern, es kann vielmehr kaum zweifelhaft sein, dass auch diese Stelle des Philebos eine Polemik gegen den platonischen Standpunkt darstellen soll.“

Platon war gewiss ein Idealist, aber er war nicht blind gegen die Forderungen und Erscheinungen des praktischen Lebens. Selbst in der Republik, die doch ausdrücklich bestimmt ist, das Ideal des Staates zu zeichnen, müssen die idealen philosophischen Staatsleiter, wie sie sich von der Erkenntniss der sinnlichen Dinge allmählich und stufenweis zur denkenden Betrachtung der Idee erhoben haben, so auch wieder hinabsteigen in die Niederungen des Lebens, sie müssen mit praktischen Wissenschaften wie der Kriegskunst u. s. w. vertraut sein. Die Kunst des Messens, Rechnens und Wägens wird im zehnten Buche der Republik als unerlässliches Mittel gegen die Täuschungen der Sinne empfohlen u. s. w. Also selbst der Philosoph kommt nach Platon nicht mit der blossen Dialektik aus.

Aber will denn Platon im Philebos bloss das ἀγαθόν für seine Berufsgenossen schildern? Will er nicht das allgemein menschliche Gut, ja noch umfassender τί ποτ' ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν p. 64 A darstellen? Oder besteht etwa die Menschheit nach Platon aus lauter Philosophen?

Selbst das wird dem Platon verübelt und als absurd hingestellt (p. 397), dass er die Lüste redend einführe, denn es werde damit den Lüsten zugemutet, dass sie denken und erkennen und zwar das Wesen der Erkenntniss selbst erkennen sollen und wie die Lüste dies fertig bringen sollen, sei kaum zu begreifen. Dann durfte also Platon doch auch nicht die Gesetze im Kriton redend einführen. Denn sind denn diese etwa denkende und erkennende Wesen? Zu so wunderlichen Ausstellungen kommt man, wenn man sich einmal in die Rolle des stets verneinenden Geistes hineinbegiebt.

Weiter will es Horn nicht gefallen, dass neben den wahrsten Arten der Erkenntniss und Lust die Wahrheit noch einen besonderen Bestandteil der Mischung bilden soll. Denn sie sei ja schon in ihnen enthalten. Um dies Verhältniss begreiflich zu machen, könnte man sich auf den Timaeus berufen, wo der dritte Bestandteil der Mischung lediglich eine Zusammensetzung aus den beiden ersten ist. Aber man hat das nicht einmal nötig. Denn die ἀλήθεια ist doch von wahrer Einsicht insofern noch zu unterscheiden, als sie für Platon neben ihrer subjectiven Bedeutung nicht selten auch die des Objectiven, Gegenständlichen, hat. Sie ist bei Platon nicht immer bloss Uebereinstimmung des Gegenstandes mit unserer Erkenntniss, sondern öfters auch der Gegenstand der Erkenntniss selbst. So wird denn die ἀλήθεια in der Republik unmittelbar mit dem ὄν zusammengestellt, ἀλήθειά τε καί ὄν z. B. Rpl. 501 D. 508 D.

Ein Haupttrumpf ferner, den Horn ausspielt, ist der p. 398 f. angestellte Vergleich zwischen der Bestimmung des ἀγαθόν im Philebos und der Idee des Guten in der Republik. Dieser Vergleich, der nach Horn zu einem zwar nicht unlösbaren, aber doch höchst auffälligen Widerspruch führt, indem im Philebos das ἀγαθόν nicht eine Idee sei, sondern sich aus dreien zusammensetze, ist von

vornherein verfehlt. Denn im Philebos handelt es sich an erster Stelle um das menschliche ἀγαθόν, daneben auch um das ἐν τῷ παντὶ ἀγαθόν. Was das letztere sei — man könnte dabei vielleicht an etwas mit der Weltseele Zusammenhängendes denken — bleibe dahingestellt, aber beides ist wohl zu unterscheiden von der Idee des Guten, der Gottheit. Denn diese ist ja offenbar der königliche νοῦς im Philebos, die Ursache der Mischung, das überweltliche Princip. Man darf sich hier nicht durch das Wort ἰδέα täuschen lassen. Wenn es 64 A heisst τί ποτ' ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντί πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίν' ἰδέαν αὐτὴν εἶναι μαντευτέον, so ist ἰδέαν hier nicht die Idee, sondern Gestaltung (Form, Art). Das geht klar daraus hervor, dass αὐτήν grammatisch auf gar nichts anderes sich beziehen kann, als auf das vorhergehende μῖξιν καὶ κρᾶσιν. Dadurch aber ist die Bedeutung „Idee" ausgeschlossen, ganz ebenso wie bei der Mischung im Timaeus 35 A καὶ τρία λαβὼν ὄντα αὐτὰ συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ. Wenn es also weiterhin (65 A) heisst: εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθ' ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σύντρισι λαβόντες, κάλλει καὶ ἐμμετρίᾳ καὶ ἀληθείᾳ κ. τ. λ., so ist auch da durchaus nicht von Ideen im specifisch platonischen Sinne die Rede (ebensowenig wie bald darauf p. 67 B mit den Worten ἡ τοῦ νικῶντος ἰδέα die Idee gemeint ist, sondern die F o r m dessen, was den Preis davonträgt), vielmehr steht ἰδέᾳ hier in unzweideutiger Rückbeziehung auf das τιν' ἰδέαν von p. 64 A, und dadurch hebt sich der ganze angebliche Widerspruch.

„Nachdem Sokrates, heisst es dann weiter p. 400, die drei Eigenschaften der besten Mischung festgestellt hat, untersucht er, ob Lust oder ob Einsicht mehr von diesen Eigenschaften an sich habe und dadurch dem Besten näher verwandt und das Vorzüglichere sei bei Göttern und Menschen (p. 65 B). Die Antwort lautet, dass mit allen drei Eigenschaften die Einsicht auf das Innigste verbunden sei, während die Lust ihnen fremd und sogar feindlich gegenüberstehe; die Lust, heisst es da ausdrücklich, sei das trüglichste, maassloseste und oft auch das hässlichste von allen Dingen (p. 65 C—E). Diese Erwägungen, an dieser Stelle vorgebracht, sind von allem sonderbaren, was wir bisher im Philebos

vernommen haben, das Sonderbarste, denn durch sie wird das ganze Ergebniss des Gespräches geradezu auf den Kopf gestellt. Wenn es so um Lust und Einsicht steht, dann ist es der bare Unsinn beide mit einander zu verquicken, denn die Einsicht könnte dadurch an den drei Eigenschaften, welche in ihrer Verbindung das Gute bilden, nur den empfindlichsten Schaden leiden und die mit Lust gemischte Einsicht wäre nothwendig um vieles weiter vom Guten entfernt als die Einsicht für sich allein.“

So verzweifelt, wie es Horn darstellt, steht es denn doch mit dieser Stelle nicht. Denn es gilt hier die ursprüngliche Frage des Dialogs, die Frage nach dem Wertverhältniss von Lust und Einsicht, zu entscheiden. „Und nun, Protarchos, heisst es demgemäss p. 65 A, dürfte wohl jeder ohne Unterschied in der Lage sein zwischen der Lust und der Erkenntniss als Richter aufzutreten, welche von beiden mit dem höchsten Gut die nähere Verwandtschaft und bei Männern sowohl als Göttern die grössere Ehre habe.“ Das war ja eben das ursprüngliche Thema, wie p. 11 E f. und die Wiederaufnahme der Frage p. 60 B zeigen. Also was wäre da „Sonderbares“, wenn die Lust in ihrer Ungebundenheit, als ἄπειρον, erscheint? Musste sie es nicht, wenn sie der φρόνησις für sich gegenüber gestellt wird? Anderseits hindert das doch nicht, dass sie in gebundenem Zustand in der Mischung — von der hier unmittelbar nicht die Rede ist — einen Zusatz zur φρόνησις darstellt, welcher der letztern erst die Vollendung zum eigentlichen ἀγαθόν giebt. Ein an sich sehr übelriechender Stoff kann, verbunden mit einem wohlriechenderen, des letzeren wohlriechende Kraft vielleicht bis zum Ideal steigern, wenn überhaupt man von einem Idealgeruch zu reden berechtigt wäre.

Wir kommen nunmehr zu der berühmten, oder, wenn man will, berüchtigten Gütertafel. Ich gebe zu, dass für den, welcher in angeregter Kampfeslaune an den Philebos herangeht, diese Gütertafel wohl etwas zum Angriff Anreizendes haben kann. Aber wenn der Schriftsteller auch, auf den ersten Blick wenigstens, ein unwirsches und abwendiges Gesicht zeigt, so soll man doch nicht gleich mit dem Säbel rasseln, sondern zunächst ihn freundlich fragen, was er denn eigentlich will, wie er es denn meint. Vielleicht lässt er sich begütigen und giebt uns einige Auskunft, die

zu einer Verständigung führen kann. Platon hat auch in andern Dialogen, namentlich der späteren Zeit, manches Barocke, das sich bei näherer Betrachtung doch als ganz sinnvoll erweist, sobald man es im Zusammenhang mit den speciellen Voraussetzungen des betreffenden Dialogs so wie mit dem allgemeinen Untergrund platonischer Weltanschauung betrachtet. Auch hier gilt das Wort Lachmanns: „sein Urteil befreit nur, wer sich willig ergeben hat". Horns Kritik macht zuweilen den Eindruck, als handle es sich bei Platon um einen Schriftsteller, der ohne Weiteres an einem unserer Zeit entnommenen und für diese giltigen Maasstabe gemessen werden könne. An unserer Stelle übrigens wendet er einen Maassstab an, der weder platonisch noch modern, sondern überhaupt unstatthaft ist. Platon unterscheidet hier fünf Bestandteile des Guten, die er in bekannter Folge nach Maassgabe ihres Wertes oder Ranges so ordnet, dass das Maass an erster Stelle, die Lust an letzter Stelle steht. „Es sei, sagt nun darüber Horn p. 401, vor allem bemerkt, dass mit Rücksicht auf den Begriff des Guten die Aufstellung einer solchen Rangordnung schon an sich höchst bedenklich ist. Das Gute muss das Hinreichende und Vollendete sein und demjenigen, der es besitzt, nichts mehr zu wünschen übrig lassen. Würde aber eines jener fünf Elemente, und wäre es auch das unterste, fehlen, so wäre das was übrig bleibt, nicht mehr das Vollendete, das heisst nicht mehr das Gute. Demnach sind alle fünf Elemente unentbehrlich um das Gute zu bilden und da es eine Steigerung der Unentbehrlichkeit nicht giebt, so ist die Aufstellung jener Rangordnung mit dem Begriffe des Guten kaum in Einklang zu bringen."

Die Thatsache, dass alle Ingredienzien für eine bestimmte Mischung gleich unentbehrlich sind, hindert nicht, dass diese Bestandteile, für sich betrachtet, ein sehr verschiedenes Rang- oder Wertverhältniss unter einander haben. Es kommt nur darauf an, ein absolutes Mass zu finden. In unserem Falle haben wir ein solches absolutes, höchstes Mass an den drei bestimmenden Eigenschaften der Mischung. An ihnen gemessen lässt sich der Wert der Bestandteile bestimmen. Der an sich wertloseste Bestandteil kann an sich hinter dem Werte anderer Bestandteile unendlich

zurückstehen, ohne darum für die Mischung entbehrlicher zu sein als jene. Kurz, Unentbehrlichkeit für die Mischung und eigener, selbständiger Wert sind sehr verschiedene Begriffe. Also: die Lust, weil an sich, in freiem Zustand, den bestimmenden Eigenschaften der Mischung am fernsten stehend, wird eben darum, wenn es auf ein absolutes Rangverhältniss der Bestandteile ankommt, auch in der Gebundenheit die unterste Stufe einnehmen.

Weiter findet Horn in der Tafel das Verhältniss der zweiten Stufe zur ersten unklar. Hier liegt in der That eine Schwierigkeit vor. Einige Aufklärung könnte eine Stelle des Politicus zu geben scheinen, von der ich nicht weiss, ob sie schon von irgend jemand zur Aufhellung unserer Philebosstelle herangezogen worden ist. Pol. 283 Dff. wird nämlich zwischen einem absoluten Mass d. i. dem den Zweck der Sache begrifflich bestimmenden Mass (*κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν*) und einem relativen Mass *κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν* unterschieden. Das erstere also geht offenbar auf die Dialektik, welche letztere das Einzelne unter Begriff und Idee ordnet und ihm so zugleich seinen notwendigen Zweck bestimmt, das andere auf mathematische (rein-anschauliche) Bestimmungen. Für das erstere Gebiet nun ist die Uebereinstimmung unserer Philebosstelle mit der des Politicus so auffällig, dass man allen Grund hat, sie auf die nämliche Sache zu beziehen. Man vergleiche Polit. 284 E *ὁπόσαι πρὸς τὸ μέτριον καὶ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μέσον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων* und Phil. 66 A *ἀλλὰ πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάνθ' ὁπόσα τοιαῦτα χρὴ νομίζειν τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*. Auch hinsichtlich der zweiten Stufe sprechen die ersten Prädicate für Uebereinstimmung mit dem Politicus, denn das *σύμμετρον* des Philebos entspricht dem *πρὸς ἄλληλα* des Politicus und auch das *καλόν*, als das anschaulich Schöne, könnte dahin gerechnet werden, indem für Platon hier nach 51 C vor allem die mathematischen Figuren (*εὐθύ, περιφερές, κύκλος* u. s. w.) in Betracht kommen. Die weiteren Bestimmungen, das *τέλεον* und *ἱκανόν*, fügen sich dem zwar nicht unmittelbar, mittelbar aber doch insofern, als alle sinnliche Gestaltung, und somit auch Zweckmässigkeit und Vollkommenheit,

auf mathematischen Verhältnissen beruht. Man kann also darunter nach dem Vorgange mancher Forscher, die Erscheinung des Masses in der sinnlichen Anschauung verstehen.

Abgesehen von dieser Schwierigkeit werden wir die ganze Abstufung recht wohl begreiflich finden. Von der Stellung der Lust war oben schon die Rede, der νοῦς (wohl verstanden der menschliche, was Horn p. 402 wieder völlig verkennt) und die φρόνησις haben erst die dritte Stelle, denn sie sind nicht das Mass selbst, sondern nur die Träger der Idee und des Mathematischen, daneben freilich auch die Empfänger des sinnlichen Stoffes, den sie durch jenes Göttergeschenk, jene θεῶν δόσις (p. 16 C) zur massvollen und schönen Gestaltung überführen sollen. Idee und Mathematisches sind das Höchste, was νοῦς und φρόνησις in sich bergen; in ihnen liegt gewissermassen die Bürgschaft der göttlichen Abkunft der φρόνησις.

Horn nimmt weiter Anstoss daran, dass die ἀλήθεια, eine der Grundbestimmungen der Mischung, in der Gütertafel keinen besonderen Platz gefunden hat. Meines Erachtens gehört sie, gemäss ihrem, wie oben angedeutet, teils objectiven, teils subjectiven Charakter, ebenso zur ersten wir zur dritten Stufe und konnte eben darum nicht einer einzelnen zugewiesen werden. Ihre Mitbeteiligung an der letzteren Stufe scheint auch durch den Wortlaut angedeutet zu werden 66 B. τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἡ ἐμὴ μαντεία, νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις. These words, bemerkt dazu Badham nicht übel, are introduced with a certain bye-purpose of shewing that this νοῦς owes its place to the Truth of which it is the realisation.

Die einzelnen Wissenschaften endlich und Künste (τέχναι), sowie die richtigen Meinungen erscheinen dann auf der vierten Stufe, als Ergebnisse der Denkthätigkeit, als ihre Anwendung nach unten, nach der irdischen Seite hin, nicht aber als Arten der Denkthätigkeit, wie Horn p. 403 behauptet, um dem Platon damit wieder einen angeblichen Widerspruch anzuheften.

Damit haben wir alle wesentlichen Punkte erledigt. Horns ganze Argumentation stellt sich demnach dar nicht als eine Ueberführung des Verfassers des Philebos, sondern als ein Zeugniss

eigener Uebereilung. Wollten wir so unhöflich gegen ihn sein, wie er es gegen Platon ist, so könnten wir vielleicht seine Abhandlung als „einen mit völlig unzulänglichen Mitteln unternommenen und darum höchst schülerhaft geratenen Versuch“ (p. 408) bezeichnen. Allein dazu sind wir zu gut gezogen.

Hätte Horn dem von ihm kritisirten Werke — nicht etwa so viel Wohlwollen als er ihm Uebelwollen entgegenbringt, sondern — nur ein ganz klein wenig Freundlichkeit zugewandt, so würde er gefunden haben, dass der Philebos die weitaus gehaltvollste und gereifteste Lustlehre vor Aristoteles enthält, eine Lehre, die trotz vieler Unzulänglichkeiten und Schiefheiten im Einzelnen, doch eine Weite und Schärfe des Blickes zeigt, die den königlichen Philosophen verrät. Platon hat hier vor allem, ganz wie in der Republik, die noch vielen Neueren überlegene, von Horn freilich auf das Gründlichste verkannte Lehre von dem geistigen Wesen der Lust, im Unterschied von ihrer körperlichen Anregung. Er entwickelt über die Natur der sinnlichen Lust Anschauungen, die, verwandt mit denen der Antistheniker, aber ohne deren herbe, lustfeindliche Grundstimmung, nahe herankommen an die Lehre Kants, der gemäss das sinnliche Vergnügen nichts anderes als Aufhebung des Schmerzes, also etwas Negatives, gleichwohl aber nichts Verächtliches ist, da, ganz wie bei Platon, das Vergnügen definirt wird als Gefühl der Beförderung, Schmerz als das eines Hindernisses des Lebens (cf. Phil. 31 D. 32 AB). Und noch bedeutender will es uns scheinen, dass er, wohl der erste unter den Griechen, eine reine, uninteressirte Lust anerkannte, das Wohlgefallen an schönen Formen (51 C) und die Lust am Wissen (52 A), ja das Wohlgefallen und die Lust an allem Tugendhaften, σωφρονεῖν und der ξύμπασα ἀρετή (63 E.), womit er sich weit erhob über das, was der Grieche gemeiniglich unter ἡδονή zu verstehen pflegte: es ist das kantische Gefühl des Schönen, sowie das Wohlgefallen am Guten, die Achtung, zu dem er sich damit bereits durchfand. Nicht als ob die Griechen die Lust am Schönen vor ihm nicht gekannt hätten — das zu behaupten wäre baare Thorheit — aber dass er sie wissenschaftlich als eine Art der ἡδονή erwies, ihr Verhältniss zu den übrigen Arten genau untersuchte

und, so weit es mit seinen Mitteln möglich war, feststellte, das ist das Neue und Bedeutende. Und wenn er das Wohlgefallen am Schönen auch vornehmlich auf mathematische Figuren bezieht, also auf Formen, die wegen der Armuth der Anschauung in ihnen und der Regelmässigkeit der Zeichnung eines wesentlichen Elementes der Schönheit entbehren, nämlich einer gewissen Mannigfaltigkeit und Fülle der Formen, so hindert das nicht anzuerkennen, dass Platon hier, dem Grundgedanken nach, durchaus als ein Vorläufer Kants erscheint. Denn worauf er damit abzielt, das ist die uninteressirte Lust.

Vor diesen grossen Verdiensten und Lichtseiten seiner Lehre verschwinden die Mängel im Einzelnen, die z. T. von Aristoteles schon berichtigt sind, wie namentlich die Auffassung der Lust als γένεσις, die offenbar veranlasst ist durch die Analogie mit den körperlichen Vorgängen der φθορά und ἀναχώρησις (32 B.), die sich als ein Werden darstellen. Ueber das Unhaltbare der Unterscheidung von wahrer und falscher Lust haben wir uns oben bereits ausgesprochen. Hier sei insbesondere noch hervorgehoben die wunderliche Erklärung für die Lust der Komödie. Das sind Einseitigkeiten und Verirrungen, die wir gern in Kauf nehmen bei dem Studium einer Untersuchung, die ebenso reich ist an Originalität wie an wirklich bedeutenden und dauernd wertvollen Ergebnissen. Den Philebos dem Platon absprechen heisst ihm versagen, worauf er vollen Anspruch hat: die Anerkennung seines Geisteseigentums bei der Nachwelt. Dass es gleichwohl geschieht, darüber wird sich derjenige nicht wundern, der einigermassen mit der Geschichte solcher Athetesen vertraut ist. Wohl aber darf man sich wundern, dass ein solcher Versuch, unternommen mit Mitteln, wie sie oben gekennzeichnet wurden, in weiteren Kreisen gläubige Aufnahme findet.

II.

The Idea of Nature in Plato.

By

Alfred Benn.

The idea of Nature has, in Plato, a somewhat wider extension than in modern language or in modern philosophy. Like us, he talks about the nature of particular things and persons, and about Nature as a whole, usually in the sense of natura naturata, but sometimes also, though rarely, as natura naturans (Phaedrus, 240 B; Gorgias, 483 D; Soph. 265 C). Like us, he distinguishes between nature as an objective reality on the one hand and our subjective opinions on the other (Laws VII. 822 B). Like us also, he sets up nature as an objective standard to which our actions and our works, our language and our reasonings should be conformed, saying φύσει or κατὰ φύσιν where we say natural or naturally. No examples need at present be given of his procedure in this respect, as it will form the principal topic of the following discussion, being in fact a primary though neglected element of interest in Plato's philosophy as connected with the general movement of Greek thought. But the sense of supreme and absolute reality belongs in a much higher degree to the Platonic φύσις than to the Nature of modern or even of Aristotelian philosophy. It transcends the limits of space and time and embraces the necessities of ideal existence. Had Plato known and accepted Hegel's Logic,

he would have said that its categories existed ἐν τῇ φύσει before they were worked out by Hegel, and that the order of their succession was their order κατὰ φύσιν.

In the first of the meanings above specified, that is as the constitution of a particular thing, φύσις is a word of ancient and wide-spread occurrence in Greek literature, even going back to late Homeric times (Od. κ. 303). In the more general senses it was a creation of the Ionian philosophy, and was at first apparently not very familiar to Plato himself. The idea of nature as a universal order or norm is utterly absent from the Euthyphro, Apologia, Crito, Charmides, Laches, Ion, and Hippias Minor[1]). In the Lysis it appears twice, as the physical universe (214 B), and in reference to human beings as something that creates a bond of friendship between them, a community of nature (222 A). Now these being by general consent the group of dialogues which most faithfully represent the Socratic spirit, it may, I think, be fairly inferred that Socrates had little or nothing to say about Nature as a moral guide or otherwise. Not φύσις but τέχνη was his watchword. His analogies were borrowed not from the processes of nature but from the industrial arts. His dialectic was modelled not on the immanent reason of things but on the practice of the Athenian law-courts. And this inference receives support from the further observation that the idea of nature is also absent from what seem to be the most genuinely Socratic passages in Xenophon's writings, although not from other passages that seem to betray the influence of another philosophy.

What that other was we learn first of all from the Protagoras of Plato. This dialogue is almost exclusively occupied with an enquiry into the origin and meaning of moral goodness, suggested in the first instance by the pretensions of the Sophist Protagoras who came forward as a teacher of virtue. It would seem that according to the general opinion of his contemporaries the promise

---

[1]) φύσει τινί, Ap. 1 C means an individual endowment, so does ψυχὴν εὐ πεφυκώς in Charm. 154 D, and πρὸς σωφροσύνην ἱκανῶς πέφυκας, ib. 158 B; while τὸ διὰ πάντων περὶ ἀνδρείας πεφυκός Laches 192 B means of course the special nature of courage.

was delusive, involving as it did the paradoxical assumption that by nature (φύσει) there are no virtues, the qualities so called being mere creatures of convention (νόμος). As against this theory it was urged that men are „naturally" just and brave and temperate, or „naturally" the reverse: no amount of teaching can turn a born rascal into a good man. We owe this interesting criticism not to Plato but to a much better representative of average Greek opinion, the rhetorician Isocrates[2]).

But it serves to elucidate and bring out in stronger relief an argument of the Platonic Protagoras to the effect that men do not really think that virtue comes by nature (φύσει), or they would not be angry with those who do wrong and admonish and punish them any more than they are angry with those who are deficient in any other natural gift (p. 323 D and E). Of course a more developed analysis would have distinguished between that part of our moral character which is amenable to control and that which is innate and unalterale. But the interesting thing is that Protagoras or his hearers showed a similar inability to discriminate between the nature of the individual as such and natnre as an objective reality. According to his view, we are told, the just had no existence in itself but was a creation of human law. We will to be just or unjust, and therefore we will the just or the unjust to be. In other words the distinction is arbitrary and changeable. This is no doubt a sophism, but an unconscious one, and it had the merit of suggesting an eminently philosophical theory of morality, which if not entirely true at least contains a large element of truth. In the speech put into his mouth by Plato and probably reprensenting his actual point of view Protagoras shows that virtue is a necessity of the social state, having for its sanctions law, domestic discipline, and public opinion. He also points out that increasing civilization is accompanied by moral progress, and

---

[2]) διεξιόντες ὡς ἀνδρεία καὶ σοφία καὶ δικαιοσύνη ταὐτόν ἐστι, καὶ φύσει μὲν οὐδὲν αὐτῶν ἔχομεν, μία δ' ἐπιστήμη καθ' ἁπάντων ἐστι (Helena, 1. Here the doctrine of Protagoras seems to be mixed up with that of Socrates or Plato); ἡγοῦμαι δὲ τοιαύτην μὲν τέχνην ἥτις τοῖς κακῶς πεφυκόσι ἀρετὴν ἐνεργάσαιτ' ἂν καὶ δικαιοσύνην οὔτε πρότερον οὔτε νῦν οὐδεμίαν εἶναι (De Permutatione 274).

that even the worst members of Athenian society were after all an improvement on the average savage (327 D).

It is, I think, highly probable that when Protagoras declared man to be the measure of existence and of non-existence he only meant to assert in a striking and paradoxical manner the perfectly tenable proposition that moral distinctions were made by mankind for their own benefit, and that any particular rule of conduct should cease to exist when it ceases to be beneficial. For had he really meant that one man's opinions were as true as another's even when the two directly contradicted one another, it seems incredible that Isocrates when he was enumerating the most extravagant theses of the Sophists should have left this aphorism unnoticed while denouncing the very limited application of it which consists in the negation of natural morality. And Plato himself tells us that the „homo mensura" was held in this restricted sense by some „who did not go quite so far as Protagoras." [3]).

By his negation of natural justice (in the sense of Naturrecht), by his reference to mere social utility as the moral standard, by his consequent reduction of right and wrong to a conventional relative and variable distinction, Protagoras seems to have placed himself in oppsition not only to popular prejudice but also to a well-marked contemporary school of thought. As represented by Plato he appears in an attitude of scarcely disguised hostility towards another sophist, Hippias; and the hostility is not merely the professional jealousy felt by one paid teacher towards another: it extends to the method of their teaching itself. We find Hippias surrrounded by a crowd of disciples who are questioning him about physics and astronomy; and a little while afterwards we hear Protagoras scornfully declaring, with a glance at his rival, that these topics formed no part of the liberal education which he undertook to give, and which related only to the conduct of private and public life (Protag. 315 C and 318 E). Now Hippias was, no less than Protagoras, a moralist; and it is permissible to con-

---

[3]) ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις, καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν ουσίαν ἑαυτοῦ ἔχον ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον (Theaet. 172 B).

jecture that his lessons in physics were, like those of the Stoics afterwards, meant as a preparation for his morality. In this same dialogue Plato puts into his mouth a distinction clearly meant to be characteristic, between νόμος and φύσις, law or convention and nature, with a manifest preference for the latter. „I consider", says he, „that all of us here present are kinsmen intimates and fellow-citizens, by nature and not by law; for by nature (φύσει) like is akin to like, whereas law is a tyrant over men, and forces them to do many things against nature. Now it is disgraceful that we who know the nature of things (τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων) .... should wrangle together like the lowest of mankind" (337 CD).

In a conversation with Socrates reported by Xenophon — or invented, it does not greatly matter which — this same Hippias refuses to accept the law of the land as a standard of right, because the laws are constantly being changed (Memorab. IV. iv. 14). At the same time he admits that the laws common to all countries are good (ib. 19). Here we have the Jus Gentium of Roman Law, as in the passage from Plato we had something like its Jus Naturale, with a tendency, shown also by the Roman jurists, to pass from the one to the other. The Roman idea was inspired by Stoicism, which again had its root in Cynicism. Now we are told that Diogenes the Cynic opposed nature to law, preferring the former (Diog. Laert. VII. 11. 38), and that Antisthenes the founder of the sect taught that the wise man should regulate himself not by the established laws but by the law of virtue (ib. 11); and we know on the authority of Xenophon that Antisthenes took lessons from Hippias (Symp. iv. 62). Finally whether or not we can trust the statement of Suidas that αὐτάρκεια was the declared ideal of Hippias, it is evident from the satirical compliments in Plato's Hippias Minor on the versatility which enabled the sophist to manufacture for himself every article of clothing and every ornament he wore, that in respect to material wants he was either self-sufficient or was ambitious of seeming to be so. Now this sort of self-sufficiency, this refusal to profit by the resources of civilization, is a form of the return to nature, an emulation of the dexterity attributed to savages, and as such was much com-

mended throughout the eighteenth century in circles where nature was the watchword.

More than one attempt has been made to identify for practical purposes the moral standpoint of Hippias with that of Protagoras, the appeal to nature with the Homo Mensura[4]). This is exactly reversing the truth. To begin with, neither the principle of Protagoras nor the principle of Hippias was in its first intention a justification of moral anarchy but on the contrary a new foundation for morality. One taught that justice was the supreme interest of human society, the other taught that justice was the will of nature. In the passage above quoted from Plato Hippias, so far from encouraging individuality, is trying to check it. He advises a compromise. He would have Socrates speak not quite so briefly, and Protagoras at not quite at such length. No doubt the unfortunate ambiguity of the word φύσις gives a certain support to the mistaken interpretation that has been put on the phrase of Hippias. When the Ἄδικος Λόγος in Aristophanes says χρῶ τῇ φύσει! (Clouds 1078) it means, follow your natural appetites; and when Isocrates speaks of certain persons as ὀκνοῦντας τῇ φύσει χρῆσθαι (Areop. 38) he refers to inclinations that are naturally bad; but in both instances the definite article and the con-

---

[4]) According to Martin Schanz: „Hippias leugnet jede besondere Staatsgemeinschaft und setzt an deren Stelle den Kosmopolitismus; er betrachtet das positive Gesetz, da es oft gegen die Natur streite, als einen Druck der Menschheit. Demnach stellt sich für das praktische Leben als Aufgabe heraus, sich des positiven Gesetzes wo möglich zu entledigen, um seinen Neigungen allein fröhnen zu können. Hippias predigt die schrankenlose Freiheit des Subjekts (Beiträge zur vorsocratischen Philosophie aus Plato S. 102 quoted by Paul Leja, Der Sophist Hippias S. 11); and Köstlin, after speaking of the Protagorean principle as if it was common to all the Sophists and pregnant with moral libertinism, goes on to say: „Den ersten Anstoss zu dieser moralfeindlichen Ausbildung der sophistischen Lehre scheint gegeben zu haben die von Hippias aufgestellte Antithese von Natur und Gesetz. . . . . Sehr natürlich war es, dass spätere sophistisch denkende Männer noch weitere und extremere Folgerungen zogen aus jenem Gegensatz . . . . sie machten ihn zur Grundlage einer ethisch-politischen Theorie, welche dazu fortging, ein schlechthin unbeschränktes, natürliches Recht des Subjects zum Wollen und Thun Desjenigen, was ihm als begehrenswerth erscheint, zu behaupten“ (Geschichte der Ethik I, 1. S. 231).

text show clearly enough in what sense φύσις is to be taken; φύσει when put absolutely has always, so far as I can find, a more objective, universal, and morally binding sense than νόμῳ. Thus Isocrates, when denouncing an oligarchic government, represents it as a dreadful thing for the people φύσει πολίτας ὄντας, νόμῳ τῆς πολιτείας στερεῖσθαι (Panegyr. 105). And Plutarch, who here probably follows an old authority, quotes Dion as saying that to return evil for evil although νόμῳ δικαιότερον, yet φύσει — that is to say from the highest point of view — proceeds from the same failing that caused the original offence (Dio, XLVII. 3). But perhaps the best argument in favour of Hippias is supplied by a passage in Euripides that seems to have been directly inspired by his philosophy. In the great scene in the Phoenissae where Jocasta tries to reconcile her sons to one another, when Eteocles openly casts justice to the winds on the pretence that there is no fixed and generally admitted standard of wise and honourable conduct among mortals:

> εἰ πᾶσι ταὐτὸν καλὸν ἔφυ σοφόν θ' ἅμα
> οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις·
> νῦν δ' οὔθ' ὅμοιον οὐδὲν οὔτ' ἴσον βροτοῖς
> πλὴν ὀνομάσαι, τὸ δ' ἔργον οὐκ ἐστιν τόδε

his mother answers to him in this wise: κεῖνο κάλλιον τέκνον

> ἰσότητα τιμᾶν ἣ φίλους ἀεὶ φίλοις
> πόλεις τε πόλεσι, συμμάχους τε συμμάχοις
> ξυνδεῖ· τὸ γὰρ ἴσον νόμιμον ἀνθρώποις ἔφυ . . . .
> καὶ γὰρ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
> ἰσότης ἔταξε κἀριθμὸν διώρισε,
> νυκτός τ' ἀφεγγὲς βλέφαρον ἡλίου τε φῶς
> ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον

(499—502, 535—544).

Here we have a glimpse of how the appeal to nature was worked, for what noble purposes the sophistic lessons in arithmetic and astronomy were used. It seems to me however that those critics go too far who credit Hippias with having taught the universal brotherhood of mankind. I should like to believe this, but unfortunately Plato's words do not admit of such a wide inter-

pretation. The illustrious strangers assembled in the house of Callias were akin to one another not as men but as wise Greeks. The great principle of natural community was indeed eventually extended so as to include all mankind; but the generalisation was reserved for a later age.

We may take this opportunity of considering what was the attitude of the two other great Sophists, Gorgias and Prodicus, to the question φύσις versus νόμος. Gorgias during the later period of his activity disclaimed the character of a moral teacher altogether; while his utterances on the subject of virtue at an earlier period seem to have been of the most superficial and popular description (Meno 71 E). But their very superficiality and popularity seem to show that they were derived rather from νόμος than from φύσις. In the dialogue bearing his name the same sophist breaks down under the cross-examination of Socrates; and Callicles ascribes his defeat to his having conducted the argument on the ground of νόμος instead of φύσις (482 E). Finally we know that Gorgias wrote a treatise proving that there was no such thing as nature at all. These facts seem to show that if he took sides on the question at all it was Protagoras whom he supported (Compare also the speech of his disciple Agathon in the Symposium with its πόλεως βασιλῆς νόμοι 196 C).

Prodicus, on the other hand, was, like Hippias, a teacher of physical science (Aristophanes, Clouds 360—1; Birds 692); and, like Hippias also, a moralist. Like Hippias again he appears in close connexion with Antisthenes and the Cynic school. He wrote a panegyric on Heracles, who was also their favourite hero; and in his well known apologue, quoted or imitated by Xenophon, the praises of hardship and endurance give a foretaste of their severer asceticism. From him Antisthenes probably learned to make the analysis of language the first step towards philosophic culture[5]). Prodicus, we are told, explained religion by the worship which men offered to the useful powers and products of nature; whereas Critias held that the gods were invented by primitive legislators

[5]) Compare Euthydemus 277 E with Epict. Diss. I. XVII. 12.

as a means of moral discipline (Sextus Emp. IX. 18) — a clear instance of the opposition between nature and law. According to Stobaeus (Floril. X. 34) „give and you will receive“ was a saying of Prodicus; it certainly accords well with his teaching, as quoted by Xenophon, that pleasure is valueless unless purchased by labour (Memor. II. 1. 29), an idea quite in harmony with if not deduced from the naturalistic theory of universal balance and equality. Finally in the speech put into his mouth by Plato (Protag. 337) there is a marked dislike for flattery, and a limitation of ἡδονή to bodily pleasure, both notes of naturalism. I think the evidence justifies the conclusion that whether Prodicus did or did not go to the length of repudiating convention, he at any rate agreed with Hippias in taking his stand entirely on Nature. I must add that the morality of both was, judging by all we know, excellent. To represent it as a source of corruption is possible only as it is possible to bring the same charge against Socrates and the Stoics. Aristophanes even placed Prodicus high above Socrates; and the speech of his Δίκαιος Λόγος seems modelled on that of virtue in the Choice of Heracles[6]).

We have every reason to believe that Plato agreed with the theory which he puts into the mouth of Protagoras, so far as it goes. But he objected to it as unproved and incomplete. Accordingly in the sequel of the dialogue he endeavours to supply both a proof and a completion. His method may be summarised somewhat in this style.

Why does the community exercise on its members this un-

---

[6]) The theory that the Sophists were divided into two schools respectively following φύσις and νόμος was first put forward by the present writer in an article entitled „Nature and Law“, published in the Westminster Review for April 1880 and reprinted with additions in the Greek Philosophers 1882. That paper included a complete vindication of Hippias, the earliest, so far as I can make out, that was ever offered, although it is completely ignored by Paul Leja in his thesis on the subject. Dümmler has since arrived at conclusions respecting the rôle of Hippias and Prodicus identical with mine but apparently as the result of independent research since he nowhere mentions my name in his Akademika. I have to thank Professor Chiapelli of Naples for the very able exposition of my views on the Sophists which he has given in this journal (Archiv III. Heft 1 and 2).

ceasing direction and control of which Protagoras speaks? Because it wants to secure for itself the greatest possible amount of pleasure and the least possible amount of pain. And why do individuals obey the laws imposed by the community? Because those laws are sanctioned by pleasure and pain. Thus Plato seems to suggest that virtue does after all exist by nature as well as by law; and just because it so exists as an objective fact it can be taught like any other fact independent of ourselves. It lay in the Socratic tradition to harmonise nature and law instead of setting them in opposition to one another; for Xenophon also makes his master defend civil law against Hippias as a standard of justice on the ground that its dictates agree with the inspirations of nature; and here at least Xenophon cannot be writing from a cynical point of view, for the Cynics emphasized the opposition that he smooths down.

The question whether virtue could be taught and the question whether nature and law agreed or differed in their demands on conduct rapidly widened under Plato's hands into the more general problem of the relation between the known object and the feeling knowing subject. As such we find it discussed in the Theaetetus, but with a reference to the ethical controversy in the Protagoras which, I think, marks it as coming immediately after that dialogue. Next in order stands the Meno, which also carries on the discussion begun in the Protagoras, but with the profounder insight that Plato had meanwhile acquired from a study of geometry. The demonstrations of that science are worked out a priori by human reason and yet they reveal to us the nature of things in themselves. He explains this by the kinship of all nature (τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης) represented under the mythical veil of a previous existence of the soul when it acquired by direct observation the knowledge that is now recalled by reflection. In the Symposium and the Phaedrus this suggestion is worked out in the first sketch of a theory according to which the supreme ideals of conduct have their prototypes in nature — not necessarily what we call nature, the world contained in space and time, but the world of logical reality. But Plato never absents himself long from concrete and

visible nature; and in his Phaedrus it is just of this nature that he warmly recommends the study as the best possible preparation for an orator, pointing to the example of Pericles who had learned the grand style of oratory through physical studies pursued under the direction of Anaxagoras (269 ff.). Does not this look like a reply, from the most practical point of view, to the attack made by Gorgias on nature, an attack of which Plato can hardly have been ignorant since it was known even to Isocrates?

So far the idea of nature had been used only to support the noblest morality; nor is there any reason to believe that as applied to ethical theory, it was ever used for any other purpose by the professional teachers of Greece. But if we are to believe Plato some young Athenians of the aristocratic party who, without imbibing any of the true philosophic spirit, had yet acquired a superficial tincture of philosophy, made natural as opposed to conventional law a justification for the enslavement of the weak by the strong, and for the unrestricted gratification of the animal appetites by the possessors of power. If power was not willingly conceded to the born superior he might possess himself of it by force of arms, or, failing that, by the unscrupulous employment of oratorical ability. Such at least is the thesis which Plato in his Gorgias puts into the mouth of Callicles, a character supposed by some to be identical with Charicles, one of the Thirty, and a close ally of Critias Plato's uncle. In the Laws (X. 889 A—890 A) the same view is mentioned as being held by some unnamed contemporaries in association with naturalistic atheism. It is remarkable that neither Aristophanes, Xenophon, Lysias, nor Isocrates ever alludes to such a contention; while Euripides, as we have seen, argues against it on the ground of physical analogies. In the Melian Dialogue of Thucydides the Athenian orator is made to say that everywhere the stronger rules „by a natural necessity" (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας); but the passage was most probably written after the conclusion of the Peloponnesian War, and cannot be taken as evidence of public opinion at any time. The Platonic Callicles supports his opinion by a quotation from Pindar in which high-handed violence is spoken of as being supported by „Nomos, the King of all beings

mortal and immortal," and he interprets this as the law that exists by nature (φύσει or κατὰ φύσιν). But I cannot believe that Pindar himself said anything about nature in this connexion, or that it was psychologically possible for him to introduce such an abstract notion into his poetry[7]).

Be this as it may, and whether the justification of triumphant violence by an appeal to nature was or was not a usual procedure with his more educated contemporaries, Plato at once set himself to distinguish between what was true and what was false in the new naturalism. He shows that, putting the valuation of superior force at its lowest, civil law is justified by nature, since being framed in the interest of the majority, who though singly

---

[7]) In the quotation of Callicles the words κατὰ φύσιν do not occur, although it was in the interest of his argument to repeat them had they been really employed by the poet. What he says is that Pindar implies something of the sort (δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἅπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ὡς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει). The Scholiast on Pindar quotes the whole passage referred to by Plato without the words κατὰ φύσιν which, had they formed part of it, he would have been least likely to omit. Moreover the phrase κατὰ φύσιν used in this absolute sense of the nature of things in general, not of some particular thing or person, does not, to my knowledge, occur in any writer of the fifth century except Heracleitus, and is not familiar even to Plato's literary contemporaries. Is it likely that such a thoroughly old-fashioned and conservative poet as Pindar should at once have picked up and used the technical phraseology of Heracleitus? Böckh indeed naïvely observes: „quod vero De Geer de Politic. Platon p. 22 decernit, κατὰ φύσιν abhorrere a poetica dictione, non intelligo; immo quum apud Graecos sibi opponantur τὰ κατὰ φύσιν et τὰ κατὰ νόμον argute et ingeniose poeta dixerit: κατὰ φύσιν νόμος ὁ πάντων βασιλεύς (Pindari Opp. II. 2, p. 641). As if Pindar was a contemporary of Hippias! But what Böckh relies on is the manner in which Plato distinctly and repeatedly quotes the words κατὰ φύσιν as if they were Pindar's own in the Laws. This is true, but to me at least not convincing. Plato with all his greatness was not incapable of slight confusions and lapses of memory. When he wrote the Laws he may not have opened his Pindar for fifty years. He would remember the passage about Heracles through the medium of his own Gorgias; and by an easy transition he would come to think that the words used by Callicles to interpret the real meaning of Pindar were actuelly written by him. Even now the line „One touch of nature makes the whole world kin" is constantly quoted in a sense as different as possible from Shakespeare's own; and the words „La force prime le droit", which I believe were never uttered by Bismark, are confidently attributed to him by French journalists.

weak are collectively strong, it represents the will of the most powerful party in the state. When Callicles changes his ground and urges the claim of the best and wisest men to rule over the incapable Socrates quite agrees with him, only by a bold generalisation he extends this principle from society to the individual, asserting the right of reason, the best thing in the soul, to rule over the lower elements of sensual appetite and passion. Then at the close by a supreme generalisation he passes again to the outer world and asserts the dominion of reason and justice over the whole of existence as displayed in the retribution dealt out to human souls after death. Here as in the Protagoras the dialectic method is used to resolve a superficial antithesis. A deeper analysis shows that whatever may be the surface eddies of public opinion (νόμος) its permanent tendency makes for righteousness; while a broader view of nature shows that this truer opinion is a reflex of her truer law.

Let it be observed that the antisocial doctrine of Callicles has no more to do with the principle of Protagoras than with the principle of Hippias. So far from inculcating the right of every man to do as he likes, Callicles severely blames Socrates for not joining in the adoration of superior force used as an instrument for the gratification of sensual appetite. That to injure is better than to be injured has for him the position of a categorical imperative, an axiom the contradictory of which is inconceivable. And, as I have said before, Plato quite admits the natural supremacy of the stronger, nay proclaims it as emphatically as Carlyle, but, like Carlyle, for the good of all not for the self-indulgence of one.

In the Phaedo we find the supremacy of the soul over the body assumed as an undisputed „law of nature“ (ἡ φύσις προστάττει 80 A) which goes to prove that it was written after the Gorgias. In the Republic this law becomes the creative principle of a new social system; but here it receives a further and most important extension, or rather it is resolved into a higher law, the law of division of labour or organic specialisation. Everything, Plato holds, has by nature a special aptitude that it should be set to exercise; the right of the ablest to rule is a particular case of the universal

law; and ruling consists essentially in assigning to every social organ its appropriate function; and a state constituted according to this principle is a *κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις* (428 E).

As a development of the physiocratic philosophy we further learn that Greeks and barbarians are natural enemies, while to one another Greeks are natural friends (*πολεμίους φύσει, φύσει φίλους* 470 C), from which circumstance rules for the mitigation of war are deduced. In connexion with the ideal theory we come across the curious expression *ἡ κλίνη ἐν τῇ φύσει οὖσα* (597 B), illustrating Plato's very extended use of the word nature, as if it meant a locus of ideally perfect though as yet unrealised instruments. Note also the coupling of *νόμος* with *ὁ κοινῇ ἀεὶ βέλτιστος εἶναι δόξας λόγος* (607 A), a truly Protagorean phrase.

The expressions *κατὰ φύσιν* and *πάρα φύσιν* are not common in Greek literature before or contemporary with Plato. I cannot find the former in Xenophon at all and the latter only once (Hiero 22). Isocrates has *κατὰ φύσιν* once in a very late work (*τοῖς ὀνόμασι χρῆσθαι κατὰ φύσιν* De Permut. 285), and *παρὰ τήν φύσιν* once in a particular sense (Nic. 31). With Plato their more frequent use is, I think, a mark of increasing lateness. Taking the dialogues in the order that I have followed in the foregoing enquiry, *κατὰ φύσιν* occurs for the first time in the Theaetetus, but only in a particular sense (*κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν* 189 D) then seven times in the Gorgias, and *παρὰ φύσιν* twice. But if instead of counting the words themselves we count their uses the nine times reduce themselves to once, as it is solely to characterise the right of the stronger as according to nature, and to stigmatise laws for the protection of the weak as against nature that they come up. So in the Republic while the actual occurrences are ten (all in books IV—V) we have, discounting repetitions, at most two uses (429 A and 444 D). But we now come to a group of dialogues where they are both absolutely and relatively more abundant. The Menexenus has *κατὰ φύσιν* once in the quite new sense of a natural order in the oration, corresponding to the actual order of the events related (237 A); *παρὰ φύσιν* occurs three times, counting as one, in the Parmenides once, to express the impossibility of

combining mutually exclusive attributes in the same notion (153 B ff.), and κατὰ φύσιν once, in reference to the essential nature of concrete things (158 E). The Sophistes has κατὰ φύσιν once in the sense of logical necessity (256 C); as also the Politicus (283 D), where moreover we find ἡ ἀληθῶς κατὰ φύσιν οὖσα πολιτική in the sense of satesmanship directed by the laws of nature (308 D); ἤθεσι θρεφθεῖσι κατὰ φύσιν (310 A) is rather ambiguous: it may mean educated in accordance with their own nature, or with the laws of nature generally. If our proposed test be right the Cratylus, notwithstanding its fresh and playful tone, must rank as a late dialogue. Here κατὰ φύσιν and παρὰ φύσιν occur altogether five times, reducible to three distinct applications. The operations of art when performed in obedience to the conditions of its materials are said to be done κατὰ τὴν αὑτῶν φύσιν; monstrous births, as of a calf from a horse, are παρὰ φύσιν; and for names to be imposed on objects according to a law of analogy or similitude is κατὰ φύσιν τεθῆναι (387 A, 393 C and 395 D). Note that ᾗ πέφυκε is used synonymously with κατὰ φύσιν (387 B), just as in the Timaeus — an admittedly late dialogue (81 E). The Philebus is unquestionably late; here the occurrences are seven and the distinct usages five in number (22 B, 27 A, 32 A, 32 B and 50 E). A perceptible advance towards Stoicism may be found in the very pointed distinction drawn between „natural pains" (φύσει ἀλγηδόνες) and those superinduced by reflection (λογισμός 52 A). As might perhaps have been anticipated from its subject matter κατὰ φύσιν and παρὰ φύσιν are relatively more frequent in the Timaeus than in any other Platonic dialogue, the actual occurrences being twenty-one, reducible to nine after all pleonasms and repetitions have been struck out. Even here the logical sense is prominent (28 B, 41 C and 47 C). In other instances „natural" implies the unimpeded action of a mechanism designed for certain ends (44 B and 82 B). The „laws of nature" (φύσεως νόμοι) do not, as with us, imply invariable relations but normal or healthy conditions (83 E). To assimilate the state of the knowing subject to that of the known universe is spoken of as being either itself the divinely preappointed end of man, or else an indispensable

condition for its attainment; and such an assimilation is „in accordance with man's ancient nature" (κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν 90 D).

We now come to the goal of this whole investigation, the idea of nature as presented in Plato's Laws. Applying our external test we find that κατὰ φύσιν and παρὰ φύσιν occur in this work forty-seven times, and after making the usual deductions, thirty-six times. Perhaps seven of these should be struck off as implying a direct reference to the Gorgias, the Republic, and the Cratylus (690 B, 714 C, 757 D, 816 B, 846 D, 890 A, 896 C); and one more as the often repeated commonplace that things naturally seek their like (773 B). But even so the Laws will be found to employ this phrase more frequently than all the other dialogues put together. And on going below the surface we find that the external difference corresponds to a real change in the ethical point of view. At the very outset what we still call unnatural vice is condemned as such — an altogether new departure in Plato, vividly contrasting with the tolerant tone of the Phaedrus and the Symposium — while the so-called Sophistic opposition between nature and at least some laws is clearly implied, and made to tell in favour of the higher morality which is natural (636 ff.). At a later stage of the discussion the same subject is taken up and analysed in all its bearings with a mastery that leaves nothing to be desired (836 ff.). Here we find the example of the lower animals appealed to in the naturalistic style; and the very words „following nature" are used as they were afterwards used by the Stoics (εἴ τις ἀκολουθῶν τῇ φύσει θήσει τὸν νόμον 636 B). But not only does Plato prohibit unnatural love; he would if possible limit sexual intercourse to the married state, justifying both rules on the naturalistic ground that the gratification of sexual appetite has for its end the perpetuation of the race, an end defeated by wasting the generative power on unfruitful soil, or wherever one would not wish offspring to be raised (838 E—839 A). He also adduces the utilitarian argument that such a limitation would be a wholesome restraint on the mischievous excesses of passion, and that conjugal fidelity would make husbands much more affectionate and intimate with their wives. This last consideration recalls the domestic

lessons of Xenophon's Economics, which is itself strongly tinctured with the naturalistic spirit[8]). Note also the way in which „birds and many other animals" are offered to the citizens as an example of chastity and conjugal fidelity which it would be shameful to fall short of (840 D).

In the Laws as in the Protagoras, Plato advocates temperance on the ground that it produces an excess of pleasurable over painful feeling (734 A); but since writing the Protagoras he has learned, as the Philebus and Timaeus show, to interpret pleasure as an index of a healthy and normal condition, so that to accept it as a guide is now, in his opinion, more clearly equivalent to placing oneself under the guidance of nature; and this is why he now ventures to avow that „no one if he can help it will allow himself to be persuaded to do what is followed by more pain than pleasure" (663 B); and to declare on another occasion, in language as strong as Bentham's, that „pleaasures and pains and desires are by nature the most human thing of all, and on them every mortal necessarily hangs and depends" (732 E)[9]).

Justice, the most important of all the virtues, is also the most difficult to provide with a natural sanction. Plato seems to have felt the difficulty more in his later years than in his prime. His language, so confident and triumphant in the Gorgias and the Republic, becomes in the Laws confused, tortuous, obscure[10]).

Fortunately our business is less to defend than to analyse the

---

[8]) According to Xenophon agriculture teaches justice, as the yield of the land is proportioned to the labour expended on it (Oecon. v. 12). The queen bee is held up as a model of good house-keeping (VII 32), painting the face condemned as deceitful, and by implication as unnatural (X. 5—7).

[9]) Compare Bentham's words: „Nature has placed mankind under the guidance of two sovereign masters, pain and pleasure . . . . . On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects are fastened to their throne" (Principles of Morals and Legislation, chap. 1).

[10]) No better evidence of its genuineness could be given. It is certainly the work of an old man, but also of a commanding genius with an established reputation, accustomed to dictate and to be listened to. Such a writer would not pass off his productions as those of another master, nor if they were first published after his death, would another easily get the credit of their authorship.

reasoning it covers. Like other moralists at a loss he invokes the religious sanction. God and the gods are often in his mouth. But with him the divine is never far removed from the natural. When Homer correctly reports the more primitive conditions of society he speaks κατὰ θεόν πως καὶ κατὰ φ. (682 A). „God conducts the courses of the world in an unbroken order (εὐθείᾳ) according to nature, and justice follows him to take vengeance on those who forsake the divine law“ (716 A). The question then arises, how do we know when we are following God? To which Plato replies that among those who observe moderation (ὄντι μετρίῳ) like loves like — a favourite principle of naturalism. And he then goes on to say that God is the best measure of all things, far more so than man. The reference is of course to Protagoras. But have we not here a confirmation of the suggestion that Homo Mensura was a canon set up in opposition to another canon, implied or expressed viz. Natura Mensura? At any rate the transition, verbal rather than logical, from μέτριος to μέτρον seems to imply that the divine standard offered for human imitation is the fixed order of nature, the abiding of all physical objects und processes within certain constant and irremovable limits.

We now come to something like the autonomy of the Practical Reason. Man as a part of nature must be subject to law, and, being by virtue of his intelligence akin to the animating spirit of nature, he must prescribe that law to himself and obey it not with pain but with pleasure — naturally in fact. Therefore every law should be provided with a preamble setting forth its reasonableness, in order that the citizens may if possible yield to persuasion rather than to force. In this connexion we come across the curious remark that no legislator has ever introduced his laws with a preamble „as if by nature there was no such thing“, whereas, according to Plato, there is (722 E). For just as the empiric learns medicine by the traditional rules of the healing art and not „according to nature“ (κατὰ φύσιν), or in more modern phraseology by authority instead of by reason, and prescribes remedies to his patients after the same servile method, whereas the scientific physician takes the patient and his friends into his confidence, explaining both the

disease and the cure as he goes along „according to nature“ — the only proper treatment for freemen — so should it be with the prescriptions of the legislator, (720 Bff.). It seems then that, so far as all existing codes went, Plato would agree perfectly with Hippias in calling law a tyrant, and in opposing it as such to nature, although for the future he would put an end to their antagonism by the reconciling dialectic method of Socrates. Nor is this all. Throughout the discussion there is a marked association between the three notions nature, reason, and freedom, nay even a tendency to treat them as interchangeable. The consequence would soon suggest itself that all rational beings, i. e, all men are by nature free. But Plato never alludes to such a possible application of his principles; and in this very dialogue he speaks with peculiar harshness of slaves, declaring that a master should never speak to them except to give orders (777 E). We may infer that the abolitionists mentioned by Aristotle had not yet broached their revolutionary theories[11]).

Returning to justice, with Plato as with Aristotle it falls under the two heads of distribution and retribution. As in the Republic, honour and power must be allotted according to the natural principle of proportionate equality, the most meritorious getting the largest share (757). With regard to private property Plato finds himself in a difficulty. Theoretically he is a communist, and a much more advanced communist than when he wrote the Republic. Then only a small minority of citizens, the governing and military caste, were forbidden to have private property and families of their own. Now communism of the most absolute description, including women, children and all useful things (*χρήματα ξύμπαντα*), is extolled as the ideally best arrangement for the state. Even those parts which are are by nature the property of each

---

[11]) Unless indeed the words (890 A), *ἑλκόντων πρὸς τὸν κατὰ φύσιν ὀρθὸν βίον ὅς ἐστι τῇ ἀληθείᾳ κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων καὶ μὴ δουλεύοντα ἑτέροισι* are to be interpreted as a confusion between the theories of Callicles and those of the later physiocrats. It is remarkable that the „young men“ referred to as holding this irreligious and immoral theory have left no other trace of their existence in literature.

(τὰ φύσει ἴδια), the limbs, senses, and thoughts, should so far as possible be nationalised and entirely devoted to the service of the community (739 C). It would seem then that Plato by deliberately denying the sanctity of what he admits to be the natural right of a man to his own person places his communism on a socialist rather than on a naturalist foundation; and that so far he remains true to the method of the Republic, while driving its consequences to an extreme. Nevertheless he may be unconsciously obeying a naturalistic impulse. The question deserves investigation.

I cannot agree with those who think that communism as a theoretical scheme was proposed for the first time in the Republic. The limitations imposed on it in that dialogue give me the impression of a highly artificial compromise between a very much more revolutionary project and the conditions of the Greek state as it actually existed. We know from the Ecclesiazusae of Aristophanes that, early in the fourth century communistic theories were already sufficiently prevalent to be chosen as a subject for satire on the comic stage; and criticism has shown that no part of the Republic was written when this play appeared. Again Platn first mentions the community of wives as a postulate so self-evident that it needs no explanation or defence (Rep. 424 A), and only develops it at later stage of the discussion. This looks as if the idea was not entirely new to his audience. To what school of thought then should communism be credited? One thinks first of the Pythagoreans; but at this time they were little known at Athens. Protagoras and the Conventionalists must have been utterly opposed to such a daring innovation on established practices, such a return to the savage life they abhorred. Socrates would have discussed the proposal with perfect good temper, but there is no reason to believe that he would have accepted it. There remain the Naturalists, or Physiocrats as I have called them; and in fact the general opinion among scholars seems to be that Antisthenes was the first communist, although the direct evidence on which they rely is very trifling. Perhaps this somewhat equivocal honour belongs to Hippias, the real founder of naturalism.

He was always trying to say something new (Xenophon Mem. IV. IV. 7) he tried to dispense with the division of labour which is most intimately associated with private property; and he lectured at Sparta, afterwards a favourite hunting ground of communist philosophers. It may be incidentally observed that the influence of women may have had something to do with the new theories. According to Aristophanes their vote at Athens would have been thrown solid for communism. Long afterwards the Roman ladies in the time of Epictetus were fond of reading Plato's Republic because it advocated a community of wives (Epict. fragm. 53). Now there is some evidence of feminism in the naturalistic school. Antisthenes held that virtue was the same for men as for women (Diog. Laert. VI. 1. 12), in direct opposition to Gorgias and Thucydides who both belonged to the humanistic school. Both the Economics and the Symposium of Xenophon have a naturalistic colouring, and both show the strongest interest in women. The high-born Hipparchia conceived an irresisticle passion for the Cynic philosopher Crates and insisted on marrying him. Perhaps his teaching contained some compliments to her sex. Here also Plato took a middle course. He placed women far below men, but wished that whatever abilities they had should be utilised for the service of the state.

It seems likely then that Plato's communism was originally suggested by the physiocratic philosophy, and that his more thoroughgoing acceptance of the principle in the Laws points to an increasing ascendency of the naturalistic point of view as he grew older.

Communism however being for the time impracticable, Plato falls back on an equal division of the land with only a passing reference to natural equity (741 A). He would have laws to prevent the increase or diminution of private property from going beyond a certain limit; but here, as in most parts of the dialogue, he is rather working on the lines of Dorian custom than developing a purely philosophical speculation. But when the institution of private property has once been recognised and established he incidentally enunciates a rule for its protection of the utmost

significance and suggestiveness. „May no one“ he says „touch, as far as possible, anything of mine; and may I do the same with regard to the things of others“ (913 A). The golden rule of Jesus Christ has of course been quoted in illustration of this maxim; but a better parallel presents itself in the Nicocles of Plato's contemporary Isocrates, a declamation certainly written some years before the publication of the Laws. There the speaker insists that the same fidelity should be given to wives that is exacted from them (40); that officials should treat their subordinates as they wish themselves to be treated by the King (49) and finally that no citizen should do to others what would make him angry were it done to himself (61). I cannot think that Isocrates, a great master of words, but certainly not an original genius, was the first to enunciate this principle; yet no Greek can be shown to have said as much before him, for what Diogenes reports of Thales is quite untrustworthy. At one time I was disposed to credit Socrates with it; but how could we then explain its entire absence from Xenophon and from the earlier Platonic dialogues? A number of sayings attributed to Antisthenes are extant, but the golden rule does not appear among them. There remain the great Sophists, very much of whose teaching has been lost. From which of these is Isocrates most likely to have learned his ethics? Not from Protagoras and Gorgias whom he scouts as paradox-mongers, but either from Prodicus or better still from Hippias whose widow he married. If so, Plato probably drew from the same source, and we have one more note of naturalism in the Laws.

Passing to retributive justice, we find Plato repeating as his own the same wise and humane theory of punishment that on a former occasion he put inte the mouth of Protagoras. Offenders are not to suffer because they have done wrong, for what is done cannot be undone, but as a warning to themselves and to others (934 A, cp. Protag. 324 A ff.). Now the naturalistic theory of punisment is that a man should suffer what he has done; and we find it enunciated as such by Plato in so many words elsewhere (870 E). But observe the difference he makes in his application of the two theories. Punishment as a utilitarian expedient for the

prevention of wrong-doing is for this life, for the kingdom of Nomos; punishment as a strict retaliation on the offender is reserved for a future life, for the kingdom of absolute and eternal reality which is what Plato calls nature in the fullest sense of the word.

Truth is a virtue which in the earlier dialogues had no absolute value, being entirely subordinated to political utility. In the Laws it is extolled as the beginning of every good thing both for gods and men (730 B); and lying is stigmatised as something „by nature“ (κατὰ φύσιν) unjust and shameful (934 E). This is exactly what one would expect a naturalist moralist to say; for although lying is in a sense natural enough to human beings, it is against nature in the sense of creating a discord between thoughts and things. Accordingly we find the Prodicus of Plato distinguishing between the approval that is given unfeignedly with the soul and the praise often given falsely in words. The Prodicus of Xenophon makes Virtue say that she will tell truly how things actually are as the gods (i. e. nature) have disposed them. Hippias denounced calumny — a particular form of falsehood — observing that though worse than theft it was left unpunished by the laws. (Plutarch Fragm. XXIV 4.) According to Plato the same Sophist — it seems a strange name to call him in this connexion — exalted Achilles above Odysseus because he was straightforward and truthful (364 E). Antisthenes, Diogenes, and Crates agreed with Prodicus in severely condemning flattery (Stobaeus, Floril. XIV. 14, 16, 17, 19). On this point the evidence is complete and convincing.

It is not only in pure ethics that the author of the Laws makes large concessions to naturalism but also in education. When Protagoras, in the dialogue called after him, sneers at Hippias for teaching young men arithmetic and astronomy, he seems to have the full sympathy of Plato himself, to judge by the ironical account of that Sophist's lecture (315 C). But arithmetic and astronomy are now prescribed as indispensable parts of every citizen's education „agreeably to the order of nature“ (818 C-E), and not without reference to the ethical value of mathematics (741 A).

Education is moreover to be made as much of an amusing game as possible — quite in the spirit of Rousseau (819 B).

In the Protagoras savages are spoken of in contrast with civilized men as lawless, violent, and wicked. It may be presumed that Plato meant to express his concurrence in that sweeping condemnation; for in the Republic he calls a community which possesses only the necessaries of life „a city of pigs" (372 D), as some think, in reference to the ideal of Antisthenes. But in the Laws the condition of primitive man is described as a sort of golden age, and the people as simple, brave, temperate, and just (679 E), again very much in the style of Rousseau or of the Stoics. Nowhere else is the naturalistic note more clearly sounded. It is true that Plato, unlike Hippias, still holds fast to the division of labour and the specialisation of ability (847 D); but in this he only shows his more perfect knowledge of what nature teaches.

When astronomers find that the movements of some great and distant planet are accelerated or retarded to an extent that cannot be accounted for by its relations to the other known bodies of the system, they try to explain the perturbations by referring them to the attraction of another planet which as yet they cannot see. As regards the changes in Plato's ethical opinions we are nearly but not quite in this position. We know that by the side of the Academy there existed other schools; but the few direct means of observation at our disposal afford a very imperfect notion of their magnitudes and of their orbits. Only by the reaction of Plato's vast and luminous intellect are we enabled to determine roughly the constitution and history of at least one among those schools. I call the school in question physiocratic because it founded moral discipline on the study of nature and of man as a part of nature. It rejected pleasure when cultivated to excess, it rejected false shows, it strove to reform what was morbid or unjust in Hellenic customs and laws by an appeal to nature, while exalting true intellectual education as an indispensable auxiliary in this good work. Heracles was its favourite hero; Heracleitus, perhaps, the first source of its philosophic inspiration. The great Ephesian thinker asserted of his theories that they are „in accordance with

nature" (κατὰ φύσιν fragm. 1); of all human laws that they are nourished by the one divine law (19); of the sun that if he transgresses his bounds the Erinyes who succour justice will find him out (34). But such an absolute harmony between natural and civil law as Heracleitus dreamt of does not exist; and the idea of nature as a moral standard could not be framed until the variability and viciousness of human conventions had been denounced. To have perceived this was the immortal merit of Hippias, a merit that historians are now only beginning to acknowledge. He rather than Socrates indicates the direct line of development on which the Cynic and the Stoic schools were built up. How then are we to explain the sneering slighting tone in which he is invariably mentioned by Plato? I think it is due to the circumstances of that great writer's early education. Under the influence of Socrates he had learned to look on all physical science as an impious delusion. Under the influence of his aristocratic environment he had learned to look on an intimate knowledge of public affairs and an easy mastery of language as the most appropriate characteristics of an Athenian gentleman (καλοκἀγαθός). Now these were accomplishments more readily acquired in the schools of Protagoras and Gorgias than in the schools of Hippias and Prodicus; and accordingly we always find that Plato treats the two first-named Sophists with a respect that he never extends to their rivals. It was probably the fashion in humanist circles to treat the two naturalists as a pair of pretentious pedants. Moreover the sybaritism of Prodicus and the showy exterior of Hippias might seem to accord but ill with the asceticism and the return to nature that they taught; more especially to one who had ever before his eyes in the person of Socrates the great type of a martyr philosopher, in life and death the complete realisation of his own ideal. And this, let me observe, is the reason why Antisthenes, to the great confusion of history, has always been treated as a disciple and continuator of Socrates rather than of his real masters the naturalists. It was because he learned from Socrates to live out his naturalism just as Aristippus learned to live out his hedonistic humanism; whereas Hippias and Prodicus fell into

the category of artists who earn a good income by producing beautiful things without necessarily being beautiful themselves or leading beautiful lives.

Plato may have felt his early dislike for naturalism rather heightened than appeased by the very unconciliatory attitude of Antisthenes towards himself personally; but other influences, more abstract and intellectual, operated in its favour. His mathematical studies convinced him that a real knowledge of nature was after all not unattainable. In later life, if my arrangement of the dialogues is correct, he became for the first time well acquainted with the works of the Ionian physiologists and of the Eleatic school. From these he acquired a greater interest in nature as visibly manifested under the limits of time and space, in the heavenly bodies, and in the forms of animal life. As a moralist and politician he sought everywhere for pratical lessons. An examination of his latest work has abundantly shown us that he found such lessons in nature, or rather that he rediscovered what the older naturalists had taught in respect to chastity, justice, and truth.

III.

Der λόγος Σωκρατικός.

Von

Karl Joël in Basel.

Unsere neueren Darstellungen des Sokrates wissen von seiner Philosophie viel zu erzählen, weil sie z. gr. T. den Inhalt der λόγοι Σωκρ. für ihn abschöpfen. Wäre Sokrates wirklich auf die Fixierung so vieler Dogmen angelegt gewesen, so hätte er vermutlich geschrieben. Wenn selbst alle uns erhaltenen λόγοι Σωκρ. historisch wären, so würden sie doch nur ein Tausendstel der philosophischen Gespräche ausmachen, die Sokrates geführt haben kann. Die Schrift zwingt das Denken zu dogmatischer Fixierung und Concentration, der unendliche Wechsel der Gespräche aber verhindert es daran und zwingt es zu steter Fluktuation, wenn es nicht schon auf schriftlicher Fixierung fusst oder zu solcher hinstrebt. Wir können uns in unserer Bücheratmosphäre schwer in ein so voraussetzungslos und bestimmungslos fluktuierendes Denken hineinversetzen. Was allein sich gleich blieb im Wechsel der Gespräche und allein im Gedächtnis der Schüler niederschlagen konnte, war der allgemeine eindrucksvolle Typus des Gesprächs in Richtung, Art und Methode und die Züge der Persönlichkeit, die aber, weder durch Schriften noch durch Thaten in scharfen Umrissen fixiert, sicher bald Gegenstand der Legendenbildung wurde. Wir müssen das sokratische Denken, wie es sich entfal-

tete, möglichst als Process und möglichst wenig als dogmatische Substanz fassen. Sokrates war sozusagen ein Naturdenker, wie man von Naturrednern spricht, und die Urkraft des dialektischen Processes weckte in den Köpfen der Schüler ein neues Leben. Die Sokratik ist nicht als eine Philosophie zu betrachten, die ohne Schrift wol kaum möglich ist, sondern als eine Form des Philosophierens, in welche die Schüler mannigfaltigen Inhalt gossen.

Der λόγος Σωκρ. ist sokratisch nur in der formalen, typischen Wiedergabe, in der μίμησις. Um das für uns so fremdartige und misverständliche Wesen des λόγος Σωκρ. zu verstehen, müssen wir die μίμησις, die eben die μίμησις eines Typus ist, allgemein als Grundprincip griechischer Kultur erfassen. Das griechische Lebensprincip ist antidynamisch. Die δύναμις wird durch Mass und Grenze eingeschränkt und bekämpft. Urgötter, Giganten, Könige, Tyrannen werden gestürzt, die Grösse wird in der Tragödie zum Tode geführt und im Staat durch Ostrakismos und Verfolgung abgestossen, und das Genie heisst δεινός. So sehr der Grieche aus der Concentration auf Differenzierung hindrängt, vor der nackten Entfaltung der rein individuellen Kraft weicht er in mystischer Scheu zurück. Die Causalität dieser Entfaltung und Entwicklung sucht er zu eliminieren, indem er das Individuelle unter den Typus stellt, das neue Werden will er nur verstehen, will er entschuldigen, indem er es als Nachahmung eines Alten, als μίμησις eines Typus fasst. Statt dynamisch als Eroberer aufzutreten, setzt er die Colonie als μίμησις der Metropole. Die pythagoreische und platonische Metaphysik erklärt die Welt durch μίμησις der Urtypen, die Naturphilosophie sucht den Dynamismus durch den Mechanismus zu eliminieren oder sie ist typologisch wie die griechische Ethik, die in der klassischen Zeit am wenigsten aktive Willensethik ist. Die Kunst fasst Aristoteles nicht dynamisch als Schöpfung, die der Grieche auch theologisch nicht kennt, oder als Erfindung, die er technisch auffallend dürftig entfaltet, sondern als μίμησις. Die Dramatik gestaltet immer die alten Fabeln und der Schauspieler versteckt seinen individuellen Ausdruck unter der typischen Maske; die Plastik bildet immer die alten Typen und die Porträtähnlichkeit ist ihr nicht ein selbstverständliches und unbedenkliches Ziel.

Auch in der Literatur sucht der Grieche die dynamische Individualität, die Originalität zu verdecken. Der griechische Autor erzählt nicht nur von sich in der dritten Person, er zeigt vor allem darin einen fremdartigen Gegensatz zum modernen Autor, dass er weit weniger geneigt ist, die Originalität hervorzudrängen, sich mit fremden Federn schmückend, alte Weisheit als neue und eigene aufzuputzen, als das Umgekehrte zu thun. Man hat die zahllosen Fälschungen von Schriften, Briefen etc. immer nur von der negativen Seite betrachtet, man sollte aber diesen Trieb die eigene Weisheit unter die Aegide eines grossen Namens zu stellen, die Individualität in den Typus auszugiessen als eine eigenartige Kulturerscheinung würdigen. Derselbe Trieb der μίμησις, der die unechte Literatur schuf, arbeitet im λόγος Σωκρ., der ebensowenig historisch Echtes in den Worten des Sokrates giebt.

Der Typus würde zur Schablone, die μίμησις zur Copie, die griechische Kultur zum Chinesentum herabgesunken sein, wenn sie wirklich der Dynamik ebenso entbehrt hätte, wie sie sie verdeckt, begrenzt und bekämpft hat. Aber gerade unter dieser Hülle und Einschränkung schwoll die griechische Dynamik, d. h. geistig die Originalität und Genialität gewissermassen unterirdisch um so edler und reicher auf. Die tradierte Form gab Halt und Mass, der Druck des Typus wirkte veredelnd, schulend und stachelnd zugleich auf den Geist, der sich nur in der Variierung des Typus entfalten konnte. Gerade in diesem Variieren des Typus, in dieser Mischung von tradierter Form und neuem Inhalt, dieser Verbindung von typischer Gebundenheit und freiem Ausbiegen liegt der ästhetische Sinn und Reiz der griechischen Kultur. Der griechische τεχνίτης arbeitet weder so phantastisch frei wie der moderne Künstler noch so schematisch fabrikmässig wie der moderne Handwerker. Und wie in diesem Ineinander von Objektivem und Subjektivem die Grenze zwischen Handwerk und Kunst noch nicht gezogen ist, so auch noch nicht die Grenze zwischen Wahrheit und Dichtung. Der griechische Künstler fühlt sich an die Tradition in jeder Form gebunden und der griechische Historiker corrigiert und ergänzt die Geschichte aus ästhetischen und anderen subjektiven Rücksichten. Den Kampf, den Müller-Strübing einst gegen die „Thukydides-

Theologen“ führte, den sollte man heute fortführen gegen die Xenophontheologie[10]), die um so gefährlicher ist, als Xenophon weniger Achtung und Vertrauen verdient als Thukydides. Man misst zumeist garnicht den ungeheuren Abstand aus, den die Antike zum modernen historisch-kritischen Sinn darin zeigt, dass die alten Historiker im Typus ihrer Helden Reden erfinden. Dieses Erfinden im Typus sollte man endlich auch im λόγος Σωκρ. er-

---

[10]) Als Xenophontheologie muss man Dörings Auffassung von Xenophons Mem. (Archiv IV f.) bezeichnen, die F. Dümmler (Prolegom. z. Platons Staat 1891 S. 29, 1, vgl. Schanz, Apologie S. 27) bereits scharf und treffend charakterisiert hat. Zugleich wäre Döring, der so dringend ein harmonisches Gesamtbild des xenophontischen Sokrates zu suchen verlangt, Th. Kletts Programm: Sokrates nach den Xenoph. Mem., Cannstadt 1893, zur Lektüre zu empfehlen, das in detaillierterer Betrachtung der Struktur des Werkes auch nachweist, „dass die Mem. überhaupt weder ein mit sich noch ein mit den Bedingungen objektiver Möglichkeit übereinstimmendes Bild des Philosophen geben“. Dass meine Kritik (S. 39 ff.) Döring in dem Glauben an die Vortrefflichkeit der xenophontischen Systematik nicht erschüttert hat, wundert mich nicht. Wen das Verlangen treibt, etwas um jeden Preis in systematischer Ordnung aufzufassen, wird auch in ein Chaos einen Kosmos hineindeuten. Jeder andere wird lächeln über eine „einheitliche Gliederung“, einen „wolgefügten, bewusst planvollen Aufbau“, die sich in folgender (auch nur durch Operationen und Inconsequenzen erreichbaren) Disposition dokumentieren sollen: Teil I a ein Capitel, I b ein Capitel (mit Ausschluss des grössten, mittleren Stücks), II a ein Capitel, II b alle übrigen 36 Capitel, für die D. trotz aller Athetesen, Umstellungen u. s. w. kein einheitliches Einteilungsprincip anzugeben weiss, die er nur bald in grösseren, bald in kleineren Gruppen, bald nur einzeln oder stückweise auffassen kann. Wenn doch D. sich nur fragen wollte, ob nicht eine rein formale Kritik, wie er sie mir zu teil werden lässt, auch ein wenig auf Xenophon anwendbar sei. Er vermisst jeden „Versuch“ ein einheitliches Gesamtbild des xenoph. Sokr. zu entwerfen. Aber gerade aus dem Mislingen jedes solchen Versuches entnahm ich die Notwendigkeit einer kritischeren Auffassung der Mem. Wie soll man mislingende Versuche vorlegen? Ich suchte mich, wie es die Uebersicht zeigt, möglichst an die sachlichen und, wo es sich irgend vertrug, an die Kapitelzusammenhänge zu halten. Allerdings muss die oft sehr weit führende Untersuchung der zahllosen Beziehungen einer literarisch-historisch so abhängigen Schrift wie die Mem. sich weniger übersichtlich gestalten, als wenn jemand, auf Quellenuntersuchung, auf Berücksichtigung der antiken und modernen Literatur verzichtend, die Mem. nicht eigentlich als das Werk eines bestimmten Autors in einer bestimmten geistigen Atmosphäre über einen bestimmten Gegenstand erklärt, sondern als ein vom Himmel gefallenes Kunstwerk zerlegt und zum hundertsten Mal unterrichteten Lehrern den Gedankeninhalt der Mem. erzählt.

kennen. Der antike Geist hat vor dem reinen Wiedergeben, Copieren ebensoviel Scheu wie vor dem reinen Erfinden und eben diese Scheu des antiken Künstlers vor dem Fremden macht es, wie Diels sagt (Philos. Aufs. z. E. Zellers S. 252), begreiflich, „warum Thukydides den Perikles lieber in seiner Sprache reden lässt, warum Xenophon die Epideixis des Prodikos in eigenen Worten wiedergiebt, warum Tacitus einer authentischen Rede des Claudius die seiner eigenen Erfindung vorzieht". Der reine Systematiker, dem die Begriffe früher sind als die Dinge, kann sich natürlich nicht psychologisch hineindenken in einen Zeitgeist, dem Wissenschaft und Kunst, ohne die moderne scharfe begriffliche Scheidung, noch halb ineinanderliegen. Er möchte auch den antiken Autor festnageln entweder als treuen Historiker oder als Dichter. Wenn ich nun in Xenophons Memorabilien Wahrheit und Dichtung stark gemischt finde, so findet das Döring „doch schwer glaublich" (Wochenschr. für class. Philol. 1893 S. 627). Schwer glaublich ist es für moderne Begriffe. Aber die Mischung von Tradition und Fiktion gehört gerade zum Wesen des antiken Geistes, der ohne diese Tendenz nicht zu verstehen ist.

Also der λόγος Σωκρ. bedeutet eine μίμησις des sokratischen Typus. Aber im Typus ist nur das conservative Element fixiert. Der Typus wird ja mit subjektiver Lebendigkeit variiert und diese Variierung erhält ihren treibenden Stachel, die ganze griechische Dynamik gewinnt einen besonderen Schwung durch ein zweites Grundprincip der griechischen Kultur: die Concurrenz. Die griechische Lebenstendenz ist durchaus agonistisch. Die griechische Politik ist eine Concurrenz der Staaten, die griechische Religion z. T. eine Concurrenz der Götter, die griechische Leibesübung kein Turnen, sondern ein Wettkampf, die griechische Logik eine Streitlogik, Dialektik, die griechische ἀρετή keine Socialtugend, sondern eine auszeichnende Concurrenztugend. Der Attiker ist der ehrgeizigste der Hellenen und er freut sich ebenso der Hahnenkämpfe wie der Rednerkämpfe, des Wettkampfes der Dichter in der den ἀγών verklärenden Tragödie wie der fanatisch betriebenen Gerichtsprocesse und die philosophische Eristik treibt für uns ganz fremdartige Blüten. Es wäre sonderbar, wenn das Concurrenzprincip

nicht auch für den, wie wir sahen, noch so sehr am Leben hängenden λόγος Σωκρ. gelten würde. Sicherlich ist der Literaturzweig in der Weise aufgeschossen, dass die Schrift des einen Autors den andern zu Aehnlichem, Besserem und zur Kritik anstachelte. Die lebendige Concurrenz der Sokratiker hat auch Xenophon Mem. I, 4, 1 und IV, 3, 2 deutlich genug als literarisches Motiv hervorgestellt. Wie Sophokles durch Euripides auf den Heraklesstoff gerät, wie nach den charakteristischen Anekdoten die grossen Künstler in der Amazonendarstellung zu Ephesos wetteifern und Alkamenes mit seiner Aphrodite seinem Mitschüler bei Phidias Concurrenz bietet, so suchen sich die Sokratiker mit denselben Stoffen zu übertreffen und als Zeichen dieser Concurrenz kehren häufig dieselben Titel bei ihnen wieder, z. B. Alkibiades (Aeschines, Antisthenes, Pseudo-Platon), Aspasia (Aeschines, Antisthenes), Symposion (Plato, Xenophon), περὶ ἀνδρείας (Antisthenes, „Simon" etc.) oder wenigstens dieselben Scenerieen wie in Platos Protagoras und Aeschines' Kallias (Athen. V, 220).

Worin concurrieren nun die Sokratiker? Rein in der historischen Treue? Dann wäre Plato doch zum mindesten mit seinen grössten Dialogen ein sehr schlechter Concurrent und es bliebe auch unerklärt, weshalb die Sokratiker statt sich an das, was sie erlebt, zu halten, so oft Stoffe wählen, die über die Zeit ihrer sokratischen Schülerschaft hinausliegen. Aber wie sollen denn überhaupt die Sokratiker in historischer Treue concurrieren? Sollen sie so kleinlich oder so modern kritisch gewesen sein, dass sie sich während des halben Jahrhunderts, das ihnen zumeist nach Sokrates noch gehörte, mit thatsächlichen Berichtigungen regalierten, die sie entweder sehr ungeschickt oder sehr versteckt in den uns erhaltenen Schriften angebracht haben müssen? Ob wol der eine genau dasselbe Gespräch, das der andere erzählt, noch einmal mit seinen Verbesserungen erzählt[11])? Jede andere Form der Berichtigung im Dialog forderte schon ein

[11]) Wir haben ja ein Symposion von Plato und von Xenophon — und Windelband (Handb. der cl. Altwiss. V, 1, 112[2]) vermutet, dass sich Xenophon durch das platonische Werk angetrieben fühlte, eine mehr thatsächliche Darstellung desselben, jedenfalls historischen Kneipabends zu geben. Wirklich desselben? Der Anlass wie der ganze Verlauf des Gesprächs, alle scenischen

starkes Mass von Fiktion. Wenn die Kantianer und die Hegelianer über die Ansicht des Meisters stritten, so thaten sie es erstens sozusagen nur propädeutisch, ohne philosophisch und literarisch darin aufzugehen, vielmehr um dann ihre eigenen Differenzen um so kräftiger herauszubilden, und zweitens hatten sie eine Controlle an den Schriften und Heften des Meisters. Waren aber die Sokratiker so einig oder so armselig, dass sie sich mehr als ein Menschenalter nichts zu sagen hatten als gemeinsame Reminiscenzen? Und wenn der eine dieses, der andere jenes sokratische Gespräch berichtete, gab es da eine lebendige Concurrenz? Oder wenn sie dasselbe Gespräch oder allgemein die sokratische Methode oder Theorie verschieden wiedergaben, gab es irgend eine Controlle, eine objektive Entscheidungsmöglichkeit, eine Berufungsinstanz darüber, wer treu berichtet, da Sokrates keine Schriften hinterlassen? Nein, als Historiker konnten sie nicht concurrieren, nur als Schriftsteller und Philosophen. Das Streben sich als der beste Sokratiker zu zeigen, führte notwendig zur freiesten Entfaltung der Eigenkraft. Denn als der beste Sokratiker konnte sich nur erweisen, da man nicht an einen objektiv historischen Massstab appellieren konnte, wer literarisch am stärksten wirkte und philosophisch am besten überzeugte. Wenn man bisher ernsthaft glaubte, dass die Sokratiker sich damit abgaben, die Gespräche des Sokrates zu wiederholen, so hat man ihr Gedächtnis ebenso bis ins Unmögliche überschätzt wie man ihren eigenen Antrieb, literarisch etwas zu zeigen und philosophisch etwas zu sagen, bis zur Negierung unterschätzt hat. Sie standen doch in einer ganz andern Situation und die μίμησις des λόγος Σωκρ., den sie nun einmal als philosophische Form angenommen, musste ihnen zur eigenen Aussprache dienen. Es mussten unter ihnen, gerade weil sie als Schüler eines Meisters auf demselben Boden standen, ganz wie bei den Kantianern und Hegelianern, wenn sie nur irgend selbständig waren, völlig neue Probleme aufbrechen und wo können sie ihre Differenzen anders erledigt haben als im λόγος Σωκρ.? Die Differenzen aber zwischen

---

Momente, alle Gesprächsstoffe und sämtliche Personen ausser dem über Liebe redenden Sokrates sind grundverschieden — und das soll eine Berichtigung sein?

Plato und Antisthenes, Antisthenes und Aristipp etc. waren wahrlich gross genug, um gründliche Aussprache zu fordern. Glaubt man nun ernstlich, dass der feurige Plato z. B. sich lieber rekapitulierend mit den alten Gegnern des Sokrates beschäftigt hat als selbständig mit seinen eigenen Gegnern, namentlich seinen Concurrenten in Athen wie Antisthenes, Aeschines, Isokrates, Lysias? Die „Gegner“ des Sokrates, wenn er überhaupt jemals mit Protagoras, Hippias etc. als Gegnern debattiert hat, waren entweder tot oder, wenn sie noch lebten, können sie nur komisch davon berührt worden sein, dass Plato sie bekämpfte durch Wiederholung von Gesprächen, die vielleicht (wie im Protagoras und Gorgias) [12]) ein Menschenalter zurückliegen und vor seiner Geburt oder in seiner Kindheit stattgefunden haben. Andere Zeiten wecken andere Fragen und andere Gegner. Wir müssen deshalb die unnatürlich im 5. Jahrhundert festgehaltene Perspektive des λόγος Σωκρ. auf das 4. Jahrhundert hin verrücken. Der λόγος Σωκρ. hält nicht so selbstvergessen den Blick auf Sokrates gerichtet, sondern er hat zum vis à vis den Zeitgeist und die literarische Concurrenz des 4. Jahrhunderts. Es wird bald die Zeit kommen, da man die Annahme, Plato habe die Gespräche dargestellt, in denen Sokrates die Sophisten bekämpfte, ebenso als überwunden belächeln wird wie die alte Annahme, dass Sokrates auf Anstiften der Sophisten hingerichtet worden sei. Denn es steckt darin derselbe blinde Glaube an die platonische Fiktion des Sokrates als Sophistengegner; nur dass die ältere Annahme die consequentere ist; denn es bliebe doch sonderbar, dass sich Plato so wenig mit den Gegnern beschäftigt, die sich Sokrates historisch zugezogen haben muss, und so viel mit den „Gegnern“, die ihm nicht geschadet haben.

Zwei Folgerungen, die auf die Auffassung der platonischen Schriften umgestaltend wirken müssen, wird man sich nun heute nicht mehr entziehen können. 1. Wenn man den grösseren platonischen Dialogen fiktiven Charakter zuspricht, so ist es eine unberechtigte Willkür, andere Dialoge, blos weil sie klein und negativ sind, nicht fiktiv zu nehmen, sondern als platonische Jugendschriften

[12]) Wenn man Athen. 505 E trauen darf, bestritt sogar Gorgias ausdrücklich die Authentie des platonischen Dialogs.

und als Quellen für den historischen Sokrates zu betrachten. 2. Wenn man zugesteht, dass in der Maske des Sokrates zumeist Plato spricht, so fordert die Consequenz, dass man in den Gegnern des Sokrates zumeist maskierte Gegner des Plato sucht. Schon aus chronologischen wie aus künstlerischen Gründen ist es eigentlich selbstverständlich, dass sich die Parteien im Dialog in dieser Weise entsprechen. Wer sind denn eigentlich die Gegner des Sokrates? Die Sophisten, sagt man. Aber dieser Name hat in der Geschichte der Philosophie schon genug Unglück angerichtet und man sollte heute klar darüber sein, dass die Alten damit einen Beruf oder einen Tadel bezeichneten, aber den Namen nicht als officiell haftend an einer bestimmten Richtung und Denkergruppe betrachteten. Wenigstens geben die 3 Schriften des Plato, Isokrates und Aristoteles gegen die Sophisten keinen Anlass, als „Sophisten" gerade den Kreis des Protagoras, Gorgias, Prodikos und Hippias zu fixieren, wie es unsere Lehrbücher thun. Man sollte sich stets erinnern, dass auch Sokrates und Plato, Antisthenes und Aristipp Sophisten genannt wurden, und deshalb Sophisten stets Doktrinäre, Scheinweise oder ähnlich übersetzen: dann wird man erkennen, dass „Sokrates als Sophistengegner" noch garnichts besagt. Man wird sagen: Plato bekämpft wol in den älteren grossen „Sophisten" ihre zu seiner Zeit noch gefährlichen Schüler. Aber wer sind denn diese Schüler, deren Beziehungen zu jenen wir kennen? Dass Plato den Protagoras gegen Antimoiros von Mende (p. 315 A) geschrieben hat, wird niemand glauben. Sonst aber entdecken wir merkwürdigerweise die Schüler der „grossen Sophisten" garnicht in einer feindlichen Schlachtreihe, sondern sehr in der Nähe des Sokrates und Plato. Der Protagoreer Theodoros stand zu Plato in freundlicher Beziehung, die Zuhörer der „Sophisten" (Prot. 314 E ff.) werden sonst alle im Freundeskreise des Sokrates citiert, Sokrates selbst nennt sich bei Plato Schüler des Prodikos (wozu ihn allerdings, wie ich hier nicht nachweisen kann, nur Antisthenes gemacht) und beruft sich auf ihn bei Xenophon (Mem. II, 1), Aristipp und Antisthenes verraten deutlich den Einfluss des Protagoras, Antisthenes hat den Sokrates mit Prodikos und Hippias „verkuppelt" (Xen. Symp. IV, 62 f.) und er sowol

wie Isokrates waren Schüler des Gorgias. Antisthenes aber und Isokrates sind als Schulhäupter in Athen Hauptconcurrenten des Plato und namentlich ist es Antisthenes, der ja mit ihm zugleich als Sokratiker schriftstellerisch und philosophisch concurriert. Antisthenes hat Beziehungen zu allen vier „grossen Sophisten", und wenn man glaubt, dass Plato deren Schüler bekämpfe, so muss man hauptsächlich an Antisthenes denken; ja man kann annehmen, dass der Name „Sophisten" darum auf jenen vier haften blieb, weil Plato durch sie Antisthenes bekämpft, auf den sie gemeinsam gewirkt haben, was natürlich eine innere Gemeinsamkeit namentlich in der individualistischen Tendenz durchaus nicht ausschliesst. Es wäre nun doch sonderbar, wenn nicht ein Philosoph überhaupt und namentlich in der agonistisch gestimmten Antike zu den ihm zeitlich, örtlich und persönlich nahegerückten geistigen Erscheinungen kritisch Stellung nehmen würde. In seinen kleineren Dialogen liefert eben Plato solche Kritiken, die in der dramatischen Maskierung natürlich zu Persiflagen werden. Dass sie Kritiken sind, erklärt am natürlichsten ihren negativen Charakter. Dass aber die kleineren Dialoge nur „sokratische" Jugendschriften des Plato sind, werde ich dann glauben, wenn man nachweist, dass auch andere Philosophen Recensionen und Streitschriften nicht je nach der Gelegenheit lieferten, sondern nur als Jugendarbeiten unter dem Einfluss des Lehrers.

Ich habe nun eine Reihe von platonischen Dialogen, speciell Protagoras, Charmides, Clitopho, Republik I, Euthydemus als maskierte persiflierende Kritiken des Antisthenes nachzuweisen gesucht, nachdem namentlich Dümmler die Erkenntnis der Beziehungen platonischer Dialoge auf den Kyniker wesentlich erweitert hat. Man wird vielleicht fragen: ist es nicht verdächtig, dass immer und immer wieder Antisthenes hinter allen Beziehungen stecken soll. Aber erstens steckt nicht immer Antisthenes dahinter. Der Phädrus z. B. nennt ja zwei andere Concurrenten Platos: Lysias und Isokrates und, um nur weniges anzuführen: der Menexenos spielt auf Aeschines' Aspasia an, wie Dümmler meint, der auch z. B. die Maskierung des Isokrates im grösseren Hippias sicher richtig durchschaut hat. Oefter scheint Plato, zwischen seinen Haupt-

concurrenten vermittelnd, den kritisierten Antisthenes zugleich gegen Isokrates in Schutz zu nehmen, z. B. am Schluss des Euthydemus und in den beiden Hippias (vgl. S. 404. 441 f.), ja in seiner ersten literarischen Periode, sichtlich in der Apologie, im Gorgias etc. wandelt sogar Plato empfänglich in denselben Bahnen mit dem Kyniker. Zweitens aber muss dessen kritische Berücksichtigung für Plato geradezu ein geistiges Grundinteresse gewesen sein. Antisthenes war ihm nicht nur zugleich als philosophischer Scholarch in Athen und als sokratischer Schriftsteller mehr wie jeder andere vis à vis gestellt: es klafft auch zwischen beiden derselbe Gegensatz, der Jahrhunderte hindurch zwischen den Akademikern (resp. Peripatetikern) und den Stoikern und im Mittelalter zwischen Realisten und Nominalisten ausgefochten wurde. Wenn später ein Akademiker so ganz im Kampfe gegen den Stoiker aufgehn konnte, dass Karneades sagen durfte: Wenn Chrysipp nicht wäre, wäre ich nicht (D. L. IV, 62), so kann man vermuten, dass auch Plato Wichtigeres zu thun hatte, als mit Antisthenes zusammen sokratische Gespräche zu wiederholen, dass sich vielmehr zwischen dem Stifter der Akademie und Antisthenes, der sich immer mehr als Vater der Stoa herausstellen wird, derselbe echt griechische ἀγών abgespielt hat, der später so lange und heftig zwischen ihren geistigen Abkömmlingen tobte. Dass sich der ältere Kynismus dieses Gegensatzes bewusst war und ihn scharf genug ausgesprochen, bezeugt ja eine Reihe von „Anekdoten" (D. L. VI, 3. 7. 24 ff. etc.) und Antisthenes soll bekanntlich eine seiner Schriften bereits im Titel als Verspottung Platos kenntlich gemacht haben (Athen. V, 220 D. XI, 507 A). Da nun Plato sicherlich nicht die Antwort schuldig blieb, aber Antisthenes als Kritisierten nirgends mit Namen nennt, so sind wir geradezu verpflichtet, den Hauptconcurrenten Platos unter allerhand Verkleidungen zu suchen.

Darf man so blind gegen das sprühende aristophanische Leben, gegen die von Anspielungen strotzende, so rein persönliche Schilderung und Stimmung z. B. im Protagoras sein, dass man glaubt, Plato gebe hier nur ein vor seiner Geburt stattgehabtes Gespräch des Sokrates wieder? In einem vorläufigen Nachweis (S. 357—363),

der dann bis zum Schluss des Bandes eine Reihe allerdings noch sehr unübersichtlicher Ergänzungen erfährt, suchte ich zu zeigen [13]), wie die Protagorasmaske für Antisthenes begründet ist, wie der Dialog in seinem Anfang (Alkibiadesmotiv), in seinen Thematen und scheinbar willkürlich wechselnden Methoden und in vielem andern, das man ohne Erklärung hingenommen hat, allein verständlich wird durch die Beziehung auf Antisthenes, der hier in seinem Auftreten und seinen speciellen Redewendungen, als Rhetoriker und Pädagoge, als antiquarischer Mystiker und Dichterinterpret, als geistiger Palästriker und Lakonist u. s. w. mit echt platonischer Kunst persifliert wird. Alle Hauptthesen des „Protagoras" sind gut antisthenisch und der xenophontischen Sokratik verwandt, keine einzige ist specifisch „sophistisch" oder entfernt als protagoreisch nachweisbar, ja von der Tendenz des grossen Mythus muss Zeller (Archiv V, 176 f.) selbst zugestehen, dass sie zu dem Hauptsatz des Protagoras in Widerspruch steht (vgl. S. 548 f.). Man scheint sich sehr schwer an den Gedanken gewöhnen zu können, dass Plato einen Philosophen unter der Maske eines anderen, älteren sprechen lässt. Aber man vergisst, dass Plato ganz dasselbe thut, indem er unter der Maske des Sokrates spricht, und hier sagt er durch die Maskierung dem Antisthenes:

---

[13]) Von meinen „Gründen" mag keiner überzeugend sein, aber vielleicht sind es alle zusammen. Jedenfalls genügt es nicht sich nur (Zeller, Archiv VII, 111) an den „scharfsinnigen Schluss (S. 358. 486)" zu halten, „dass Protagoras den Antisthenes bedeute, weil dieser von Plato im Sophisten ὀψιμαθής gescholten wird, und Protagoras in dem Gespräch dieses Namens ein älterer Mann ist, der freilich (nach Meno 91 E) schon in seinem 30. Jahr als Lehrer aufgetreten, also nichts weniger als ὀψιμαθής war". Aber ganz abgesehen davon, dass ja auch Antisthenes schon als Lehrer aufgetreten, bevor er bei Sokrates ὀψιμαθής war, vergleiche ich garnicht den Protagoras des Dialogs und den Kyniker als ὀψιμαθής und behaupte auch keinen derartigen „Schluss", sondern ich erwähne S. 358 als einen der kleinsten unter hundert gemeinsamen Zügen, dass sich Plato, wie der ὀψιμαθής des Sophistes zeigt, gern an dem höheren Alter des Antisth. reibt, auf das dieser sich wol einiges zu gute that. S. 486 führe ich in einer ganz andern Argumentation an, dass Isokrates bald nach einer allgemein auf Antisthenes bezogenen Aeusserung einem ὀψιμαθής seine Abhängigkeit von Protagoras vorwirft, — damit habe ich doch nur auf eine Beziehung zwischen Protagoras und Antisthenes hindeuten, aber nicht Protagoras als ὀψιμαθής hinstellen wollen.

du bildest dir zwar ein der treueste Sokratiker zu sein, aber du bist eigentlich Protagoreer, was neuere Historiker (vgl. Natorp S. 368. Windelband, Handb. d. Altwiss. V, 1. 83. 86[2]) vielleicht unterschreiben werden. Man mache sich nur klar, dass die Maske eben nur der dramatisch angewandte Typus ist und dass die Zurückschraubung auf den älteren, tradierten Typus eben der Antike natürlich ist. Plato muss seinen Hauptgegner, da er ihn nie offen bekämpft, versteckt bekämpft haben und der dramatische Künstler, der Plato nun einmal ist — und im Protagoras ganz besonders —, bekämpft naturgemäss den Gegner in ganzer Figur, d. h. wenn er versteckt polemisiert, lässt er ihn unter einer Maske auftreten. Und Antisthenes, der Platon unter dem Namen Sathon, als Prometheus etc. bekämpft, der hinter alten Fabeltieren nur arge Sophisten und böse Begierden wittert (vgl. Dümmler, Akad. 191 f. Philol. 50. 290 f.), der überhaupt mit seinem Archaisieren, Allegorisieren, Interpretieren etc. die Halbdekadenz nicht blos der Stoa vorwegnimmt, verlockte geradezu zu einer mystificierenden Behandlung. Der Protagoras behandelt die antisthenische Hauptthese von der ἀρετὴ διδακτή. Noch immer spukt in den neueren Darstellungen als echt sokratisch der Satz von der Lehrbarkeit der Tugend. Natorp gesteht jetzt mit Recht (S. 354), dass dieser Satz dem sokratischen „Nichtwissen" widerstreitet. Andererseits lässt sich doch auch nicht leugnen, dass die Lehrbarkeit in Consequenz steht zur sokratischen Wissensauffassung der Tugend. Die einfache Lösung ist, dass Sokrates selbst sich noch weder für noch gegen die Lehrbarkeit ausgesprochen, dass aber unter den Sokratikern, nachdem sie erst unter dem Eindruck der Tragödie vom Jahre 399 gemeinsam das ἐπαινεῖν Σωκράτη getrieben, in ruhigerer Zeit als einer der ersten Streitpunkte die Frage auftauchte, ob aus der Sokratik die Consequenz im Sinne der Lehrbarkeit oder des Zweifels zu ziehen sei. Antisthenes, der vermutlich bald durch seine Armut genötigt war, als bezahlter Lehrer aufzutreten (S. 530 f.), der zudem auch sonst stark ein Autoritätsmensch ist, entscheidet sich für die Lehrbarkeit. Plato bekämpft ihn darob im Protagoras. Die Frage musste in der Genesis der beiderseitigen Standpunkte, des antisthenischen Individualismus und der platonischen Ontologie

hervorbrechen. Die Wege schieden sich zuerst bei der Frage, ob in dem sokratischen Wissen das Wissenssubjekt, das Persönliche, zu betonen sei (mit dem Weisen ist die Lehrbarkeit gegeben) oder der Wissensinhalt (der als Idee wenigstens über die gewöhnliche Lehrbarkeit hinausliegen kann). Dass es überhaupt eine damals unter den Sokratikern viel ventilierte Streitfrage war, sieht man auch aus den z. B. für Kriton und Simon überlieferten Schriftentiteln: ὅτι οὐκ ἐκ τοῦ μαθεῖν οἱ ἀγαθοί und περὶ ἀρετῆς ὅτι οὐ διδακτόν. In diesem Streit der Sokratiker (in dem vermutlich der geniale Alkibiades eine Hauptfigur bildete) wurzelt der Protagoras weit natürlicher als in dem unklaren, traditionellen Motiv der Scheidung von der „Sophistik". Natorp giebt bereits die formale Art und Sprache der platonischen Schriften als nicht getreu sokratisch preis. Nach S. 353 scheint es, dass er auch Stimmung und Scenerie des Protagoras von Plato angelegt findet. Der Hauptinhalt des Dialogs, die Tugendpsychologie scheint ihm erst recht in seinem echt sokratischen Charakter zweifelhaft (363 ff.). Und vielleicht hat er Recht, vielleicht ist selbst die dürftige Tugendpsychologie, welche die Ethiken berichten, wenigstens in den längeren Citaten, den Sokratikern (nur nicht blos dem Plato) entnommen. Was bleibt dann aber noch am Protagoras so sokratisch, dass man durchaus die Perspektive: Sokrates als Sophistengegner als Inhalt, nicht blos als Maske festhalten muss?

Aehnlich dürfte sich wol auch die Deutung des Charmides allmählich durchsetzen als einer Kritik der σωφροσύνη-Theorie des Antisthenes (S. 487 ff.), der hier als thrakischer Medicinmann versteckt gehalten wird und sich Charmides und Kritias als Vertreter seiner Ansichten gefallen lassen muss, — „die sich beide zu dieser Rolle gleich schlecht eigneten", sagt Zeller (112), — aber eben darum, weil sie sich nicht nur schlecht dazu eigneten, sondern weil Xenophon vermutlich von dem Kyniker gelernt, den beiden aristokratischen Verwandten Platos teils ein Uebermass an αἰδώς, eine falsche σωφροσύνη (Mem. III, 7), teils Mangel an σωφροσύνη (Mem. I, 2) vorzuwerfen, darum leistet sich der grosse Ironiker den Scherz, Charmides und Kritias die antisthenischen Ansichten von der σωφροσύνη in den Mund zu legen. Oder wie will es Zeller

erklären, dass Plato hier den Kritias widerlegt, der doch echt sokratisch die Tugend als Wissen und Selbsterkenntnis erklärt und doch nun einmal unzweifelhaft die antisthenische These vom οἰκεῖον = ἀγαθόν und ἀλλότριον = κακόν ausspricht (163 C)?

Und ganz ebenso sprechen die „Sophisten“ Euthydem und Dionysodor, wie es allgemein anerkannt ist, Hauptthesen des Antisthenes aus. Zeller gesteht, dass der Euthydemus durch das Auftreten des Antisthenes veranlasst zu sein scheint (Ph. d. Gr. 524), den Plato unter der Maske Euthydems angreift (ib. 531, 1 etc.). Schleiermacher, Welcker und andern sind Euthydem und Dionysodor längst geschichtlich verdächtig gewesen und ihre Methode ist nicht nach Art der „Sophisten“ rhetorisch, sondern nach Art der Sokratiker fragend. Dionysodor wird sonst nur als Fechtmeister citiert und es liegt ganz im übermütigen Carnevalsstil des Dialogs, wenn Euthydem-Antisthenes durch die Verbrüderung mit ihm für seine palästrischen Phrasen gestraft und als Klopffechter hingestellt wird. Alle Erwähnungen eines Euthydem, auch der ebenso ungeschichtlich gehaltene Mem. IV, 2 ff., zeigen Beziehungen zu Antisthenes, namentlich zu seinem Protreptikos und Euthydem war nach Symp. 222 B als sokratische Figur bekannt. Ist es nach alledem so kühn, wenn ich als Resultat eines längeren Nachweises (S. 370—378) behaupte: Euthydem ist wol eine antisthenische Figur vermutlich aus dem Protreptikos, unter deren Maske hier Plato den Kyniker verspottet? Dass die, wie man längst gesehen, so stark unhistorisch gekennzeichneten, mit Antisthenes, wie auch alle zugeben, so eng verknüpften Brüder noch als besondere Sophisten in der Geschichte der Philosophie figurieren, ist ein Nonsens, der nur verzeihlich ist dadurch, dass man eben bisher gewohnt war, Plato als steifen Sophistenpolemiker wörtlich ernst zu nehmen, während er als satirischer Künstler durchschaut sein will.

Wenn ich nun auch den Clitopho als platonische Kritik der antisthenischen Sokratik deute (S. 481 ff.), so findet es Zeller merkwürdig, dass Plato auf Sokrates schlagen soll, um Antisthenes zu treffen. Aber schlägt Plato irgendwo offen auf Antisthenes? Und hat Antisthenes nichts mit Sokrates zu thun oder giebt es einen antisthenischen Sokrates, der sich so gut citieren und kritisieren

liess wie Aristoteles den platonischen Sokrates citiert und kritisiert? Plato fand zweifellos die antisthenische Sokratik unvollkommen. Wie sollte er das nun in seiner eigenen sokratischen Dramatik ausdrücken, ohne Antisthenes zu nennen? Oft stellt er dem eigenen Sokrates Antisthenes in fremder Maske gegenüber oder, wenn er ihn als Sokratiker gelten lassen will, wird er den Kyniker, wie er sich giebt, als Sokrates auftreten lassen, aber zugleich kräftige Gegner heranführen, die mit ihren Einwänden diese Art Sokratik durchlöchern und so indirekt die Notwendigkeit einer besseren Sokratik aufzeigen, die sich über der antisthenischen aufbaut. So lässt auch Xenophon die Sokratik anderer gelten, auch die protreptische, will aber die seinige als berechtigte Ergänzung und Verbesserung anbringen (Mem. I, 4, 1. IV, 3, 2). Natorp meint S. 368 die Echtheit des Clitopho darum bestreiten zu müssen, weil „dessen Kritik ja ebensogut Platon wie Antisthenes treffen würde und sicher auch treffen will". Aber wo ist denn der platonische Dialog, der hier getroffen wird, der, wie es der Clitopho tadelt, zur Gerechtigkeit nur antreibt, ohne zu sagen, was sie ist? Der platonische Dialog über die Gerechtigkeit ist der Staat und der Staat baut sich geradezu mit principiellem Bewusstsein auf, wie es namentlich die Reden der Brüder im Anfang des II. Buchs aussprechen, auf Vermeidung des vom Clitopho gerügten Fehlers, auf der Forderung die Gerechtigkeit nicht nur protreptisch, sondern inhaltlich zu fassen. Und darum eben ist der Clitopho echt, der den ersten Abschnitten der Republik, der kritischen Programmstellung so vollkommen parallel geht, dass seine Deutung als bei Seite geschobene Einleitung der Republik grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Clitopho enthält die platonische Kritik des antisthenischen Προτρεπτικὸς περὶ δικαιοσύνης, dessen hölzerne Dürftigkeit wol für Plato ein Anreiz war, die δικαιοσύνη im Staate zu monumentalisieren. Offenbar kämpfte Antisthenes in jener Schrift einen heftigen ἀγών gegen Thrasymachos, der ihm wol als Lehrer der Rhetorik Concurrenz machte und, wie ein gar nicht sophistisches Fragment zeigt, auch über δικαιοσύνη sprach. Im Clitopho droht Plato im Refrain seiner Kritik dem Kyniker mit dem Thrasymachos. Im I. Buch des Staats aber malt er diesen, ironisch den ἀγών carri-

kierend, in kynischen Farben, sozusagen nur für den Kyniker schreckhaft mit der antikynischen These: die δικαιοσύνη ein ἀλλότριον (343 C). Die Exposition des platonischen Staats (Buch I) würde mit ihrem ganzen scenischen und thematischen Detail in einer bei einem Künstler unbegreiflichen Weise willkürlich erscheinen, wenn man nicht die Beziehung auf Antisthenes überall lichtgebend hinzunähme (S. 393 ff.).

Ich wollte hier weniger neue Thesen und neue Argumente bieten als die in der genannten Schrift aufgestellten übersichtlicher in den Resultaten, unter schärferen Gesichtspunkten und mit Berücksichtigung der erfahrenen Einwände noch einmal fixieren, um sie so besser zur Diskussion stellen zu können.

IV.

Ueber die Echtheit, Reihenfolge und logische Theorien von Platos drei ersten Tetralogien[1]).

Von

W. Lutosławski.

Der Verfasser unternimmt die Lösung einer Aufgabe, deren Wichtigkeit er bereits in zwei früher erschienenen Schriften über Plato betonte. Um Platos Logik in ihrer eigenthümlichen Entstehung und Entwickelung zu begreifen, ist es unentbehrlich, zuerst über die Reihenfolge seiner Schriften im Klaren zu sein. Da nun selbst in den wichtigsten Fragen der Chronologie platonischer Dialoge Einstimmigkeit der Gelehrten bisher nicht erreicht worden ist, bietet der Verfasser in der Vergleichung der in den einzelnen Dialogen enthaltenen logischen Theorien ein bisher noch wenig benutztes und auf die Gesammtheit von Platos Werken noch nicht angewandtes Hülfsmittel, um der Wahrheit in Bezug auf die Reihenfolge der platonischen Schriften näher zu kommen. Dabei berücksichtigt er auch alle anderen Methoden und Versuche, sichere Ergebnisse in dieser schwierigen Frage zu erhalten, ganz besonders die Vergleichung der stylistischen Eigen-

---

[1]) Vorliegende Selbstanzeige fasst in gedrängter Uebersicht die Ergebnisse zusammen, die des Verfassers unter gleichem Titel in polnischer Sprache erscheinendes Werk ausführlich begründet. Eine deutsche Ausgabe dieses Werkes ist erst zu erwarten, wenn alle Dialoge Platos in der hier angedeuteten Weise vom Verfasser bearbeitet sein werden.

thümlichkeiten einzelner Dialoge. Die Untersuchungen Campbells, bereits 1867 veröffentlicht, und in Deutschland ganz auffallend ignorirt, haben schon vor 28 Jahren genau zu denselben Resultaten geführt, die viel später durch die sprachstatistischen Forschungen von Roeper, Dittenberger, Jecht, Frederking, Hoefer, Schanz, Kugler, Gomperz, Walbe, Siebeck, C. Ritter, Lina, Tiemann, Cleef in allen Einzelheiten bestätigt wurden. Alle diese Forscher stimmen nämlich darin überein, dass sie, offenbar ohne Campbell zu kennen, die von Campbell zuerst klar erkannte und bewiesene Thatsache annehmen, dass Parmenides, Sophist, Politicus, Philebus, Timaeus, Critias, Leges die späteste Gruppe von Platos Werken bilden, und dass diesen zunächst der Staat, Theaetet und Phädrus vorangehen. Verfasser hat ganz unabhängig von Sprachstatistik dieselben Schlüsse aus der Vergleichung der logischen Theorien dieser Dialoge gezogen, und dadurch wurde er bewogen, auch die übrigen Dialoge Platos in Bezug auf ihren logischen Inhalt zu prüfen, um auf diese Weise die Reihenfolge der Dialoge festzustellen, die ihm wiederum als Grundlage dienen wird, später die Entwickelung und Entstehung der platonischen Logik darzustellen. In dem vorliegenden Werk beschränkt der Verfasser seine Untersuchungen auf die drei ersten Tetralogien, weil diese die in logischer Hinsicht wichtigsten Dialoge enthalten, deren Studium schon zu entscheidenden Resultaten führt, und auch Anderen als Anregung dienen kann.

Da die tetralogische Ordnung der platonischen Dialoge, die die bei weitem älteste Ueberlieferung für sich hat und in allen Handschriften wiederkehrt, ganz unberechtigterweise von Stephanus sowohl als auch von Bekker in deren Ausgaben aufgegeben wurde, hält es der Verfasser für zweckmässig, für die Orientirung des Lesers diese Ordnung in seiner Darstellung beizubehalten. So zerfällt sein Werk in zwölf Abhandlungen, die nach einander speciell die zwölf Dialoge der drei ersten Tetralogien behandeln. Darin kommt er zu folgenden Ergebnissen:

1. Euthyphron. Der Euthyphron enhält die klare Forderung (12 d), bei Definitionen ausser dem proximum genus auch die diffe-

rentia specifica anzugeben. Die Definitionen werden hier vermittelst Induction gewonnen (13—14), und an einigen Stellen wird von Sokrates grosser Nachdruck auf die Nothwendigkeit der Unterscheidung von Begriffen gelegt (5 d, 11 de), wobei man eine Definition von der Aufzählung der dem Begriff entsprechenden Gegenstände zu unterscheiden hat (6 de). Das logische Streben zur Wahrheit erweckt nicht solche Leidenschaften, wie es die ethischen Unterschiede bewirken (7 b, d). Wir finden hier auch die Entgegensetzung von Eigenschaft und Thätigkeit (10 bc), von Substanz und ihren Zuständen (11 b). Alles dies ist nur gelegentlich erwähnt, in einer wohl dem historischen Sokrates entsprechenden Weise. Der Verfasser widerlegt die bekannten und unzulänglichen Einwürfe gegen die Echtheit des Euthyphron, die noch 1883 wieder von J. Wagner wiederholt wurden, und die stets auf einer ganz verkehrten Auffassung von Plato sowohl als auch der eventuellen Fälscher platonischer Dialoge beruhen, wie ja bereits unter vielen Anderen in Bezug auf den Euthyphron dies Yxem und Bonitz trefflich nachgewiesen haben. In Bezug auf Abfassungszeit spricht die Vergleichung des spärlichen logischen Inhalts mit anderen Dialogen für eine frühe Lebenszeit Platos, und der Verfasser, unter Berücksichtigung aller anderen Vorschläge, schliesst sich der Schleiermacherschen Ansicht an, wonach der Euthyphron nach der Anklage, aber vor der Verurtheilung des Sokrates geschrieben wurde. Diese, auch von Socher, Schierenberg, Stallbaum, Steinhart und Zeller angenommene Voraussetzung scheint die grösste Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Die Ansicht, welche Susemihl, Georgii, Wohlrab, Bergk, Dümmler vertreten, wonach der Euthyphron etwa später als der Gorgias geschrieben sein könnte, beruht auf einem unwesentlichen Unterschiede in Bezug auf die Bestimmung der Frömmigkeit in beiden Dialogen, und es scheint dem Verfasser, dass nach der Verurtheilung und besonders nach dem Tode des Sokrates, Plato über die Scheinheiligen eher mit der Leidenschaft, die im Gorgias sichtbar ist, sprechen könnte, als mit der heiteren Ironie, die den Euthyphron kennzeichnet. Unter allen Gelehrten hat nur Teichmüller eine viel spätere Abfassungszeit für den Euthyphron

angenommen, wobei er sich unter Anderem darauf stützte, dass der Dialog eine zu sehr entwickelte Logik enthält, um früh verfasst zu sein. Diesen Grund lässt der Verfasser nicht gelten, da ihm die Logik des Euthyphron nicht weit über die Sokratische Logik hinauszugehen scheint, und er scheut sich nicht, sie dem nahezu 30jährigen Plato zuzutrauen. So wäre also der Euthyphro um 399 verfasst, wie auch die stylstatistischen Forschungen diesen Dialog einstimmig in die erste Epoche verlegen.

2. Die Apologie hat noch weniger Logisches als der Euthyphron. Wir finden in ihr Beispiele Sokratischer Induction und die mehrfache Wiederholung des Satzes, dass die grösste Unwissenheit darin besteht, dass man zu wissen meint, was man nicht weiss (21 cd, 22 c, 29 a, 33 c, 41 b). Plato geht in seinem sokratischen Scepticismus so weit, alles menschliche Wissen gering zu schätzen, und nur der Gottheit wirkliches Wissen zuzutrauen (23 a, 21 b). Trotzdem zweifelt er hier nicht daran, dass es besser ist, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun (30 d), dass Wissen mehr zu schätzen ist, als Ruhm, und die Vernunft uns besser leitet, als menschliche Meinungen (30 a). Dagegen ist für eine frühe Lebenszeit Platos die Bescheidenheit durchaus charakteristisch, mit welcher uns alles Wissen über ein künftiges Leben abgesprochen wird (29 b). Alles dies bewegt sich im Sokratischen Gedankenkreise, und weist darauf hin, dass Plato, als er die Apologie schrieb, sich noch ganz unter dem Einfluss seines Lehrers befand. Dies stimmt auch mit der Ansicht überein, dass die Apologie kurz nach der wirklichen Verurtheilung des Sokrates geschrieben wurde. Dieser Meinung huldigen nach Schleiermacher: Susemihl, Steinhart, H. Ritter, Ribbing, Michelis, Peipers, Christ, Dümmler, Weygoldt, Windelband, Bergk und Zeller. Auch in stylistischer Beziehung hat die Apologie denselben Charakter wie der Euthyphron, wie es übereinstimmend alle Forschungen von Campbell bis auf C. Ritter beweisen. Alle Zweifel in Bezug auf Echtheit der Apologie werden vom Verfasser zurückgewiesen und im Einzelnen als unberechtigt widerlegt. Der Ansicht Zellers und Ueberwegs, nach denen die Apologie uns treu die wirk-

liche Vertheidigungsrede des historischen Sokrates wiedergeben sollte, kann sich der Verfasser nicht anschliessen und schreibt sie der Unkenntniss englischer Arbeiten über diesen Gegenstand zu, besonders der grundlegenden Untersuchungen von Riddell (1867) und Stock (1887), die den durchaus rhetorischen, dem historischen Sokrates fremden Charakter der platonischen Apologie klar gelegt haben.

3. Der Crito hat gleichfalls eine beschränkte logische Bedeutung. Wir finden hier die nachdrückliche Entgegensetzung von echtem Wissen und unsicheren Meinungen (46 e), und die Behauptung, dass die Ansicht eines competenten Mannes mehr wiegt, als die Meinung vieler, die kein Wissen über den Gegenstand haben, über den sie urtheilen (47 d). Wahrheit lässt sich nicht durch Stimmenmehrheit ermitteln. Unsere sittlichen Entscheidungen sollten nur von der Vernunft abhängen (46 b). Unterschiede in Bezug auf ethische Fragen verursachen gegenseitig Hass und Verachtung (49 d). So stützt hier Plato, wie in vielen anderen Schriften, seine Ethik auf die Logik, ethische Entscheidungen auf logische Thätigkeit der Vernunft. Wiederum beweist er beredt, dass es besser ist, Unrecht zu leiden, als Unrecht zu thun, besser zu sterben, als in Ungerechtigkeit zu leben (48 d, 49 a).

In Bezug auf Inhalt und Form gehört Crito unter den kleinen Dialogen zu dem schönsten, was Plato je geschrieben hat, und es ist geradezu unbegreiflich, wie ein solcher Platokenner wie Ast an der Echtheit dieses Meisterwerkes zweifeln konnte. Der Verfasser widerlegt alle Einwürfe im Einzelnen und schliesst sich Zeller an in Bezug auf die von ihm entdeckte aristotelische Beglaubigung Crito's in einem Fragment des Eudemus.

Eine Anspielung, die im Crito auf die Apologie hinweist, (Apolog. 37 d → Crito 45 b) genügt, um anzunehmen, dass Crito später geschrieben wurde. Jedoch weder der logische Inhalt, noch der Styl des Dialogs, erlaubt uns, ihn viel später anzusetzen, da er entschieden dem Symposion und Phädon um viele Jahre vorangegangen sein muss. So schliesst der Verfasser, dass Crito kurz nach dem Tode des Sokrates geschrieben wurde, vor Platos 30. Lebensjahre, aber nach Euthyphro und Apologie.

4. Der Phädon hat nicht mehr den Gelegenheitscharakter der drei obigen Dialoge. Er hat einen überaus reifen logischen Inhalt, und verräth durch diesen sein viel späteres Entstehen. Plato im Phädon hat sich bereits weit vom sokratischen Standpunkt entfernt und er lässt den Sokrates weissagen, dass in der ganzen Welt seine Schüler keinen würdigeren Meister finden werden, als unter sich, d. h. in Plato (78 a). Auch die bescheidene sokratische Unwissenheit hat sich in ein Selbstbewusstsein verwandelt, das kühn den Philosophen unter die Götter setzt (82 c). Der Philosoph traut aber selbst seinen schärfsten Sinnen nicht, sondern der Vernunft allein (65 b). Die Seele erkennt ihre eigene Macht, erst wenn sie strebt, sich vom Körper und von den sinnlichen Eindrücken frei zu machen, und mit eigenen Kräften die Wirklichkeit zu erkennen (65 c). Die Wirklichkeit ist den Sinnen unzulänglich, da sie auf einem System von Begriffen beruht. Schönheit, Gerechtigkeit sind für unsere Vernunft viel wirklicher als die Sinnesgegenstände, obgleich Niemand die Idee des Guten je geschaut oder gehört hat: es genügt uns, sie zu denken und ihr Sein zu erschliessen (65 e). Leidenschaften, körperliche Krankheiten, leibliche Bedürfnisse hindern unsere geistigen Thätigkeiten (66 c), und daraus folgert Plato, dass der Leib ein Hinderniss für die Seele ist. Wenn die Seele, vom Körper befreit, selbst die Wahrheit zu erforschen beginnt, dann erkennt sie das wirkliche und wahrhafte Sein. So lange wir in den Verhältnissen unseres irdischen Lebens verbleiben, beruht unsere einzige Hoffnung darauf, den Antheil der Sinne in der Erkenntnissthätigkeit möglichst zu beschränken (67 d). Unsere Sinne werden uns nichts lehren, denn unsere Seele hat in sich ein ewiges angeborenes Wissen, und alle Erkenntniss ist nur Wiedererinnerung an früher, im vorirdischen Leben Erkanntes (72 e). Die Verknüpfung der Begriffe in unserem Gedankenleben beruht auf deren Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit (74 a), und auch die Sinneseindrücke sind nur den Begriffen ähnlich, wodurch sie uns an diese augenblicklich vergessenen Begriffe erinnern. In der Sinneserfahrung giebt es nicht zwei einander wirklich gleiche Gegenstände, und wir hätten aus unseren Sinneseindrücken nie den Begriff der Gleichheit auf-

bauen können, hätten wir nicht vor aller Erfahrung die Idee der Gleichheit. Diese Idee der Gleichheit ist dem Verhältniss ähnlich, welches die scheinbare Gleichheit unserer Eindrücke verursacht (74 b). Diese Aehnlichkeit ist nur eine Aehnlichkeit, aber keine Identität und die scheinbare Gleichheit materieller Gegenstände ist stets eine wirkliche Ungleichheit. Materielle Gegenstände können Einem gleich und einem Andern ungleich vorkommen, aber die Idee der Gleichheit wird Niemandem als Ungleichheit erscheinen. Nur in unserem irdischen Dasein bedürfen wir der Sinneseindrücke um an die Ideen erinnert zu werden. Da die Idee der Gleichheit in der materiellen scheinbaren Gleichheit nicht enthalten ist, und sich von ihr wesentlich unterscheidet, so kann die Vorstellung einer idealen Gleichheit nicht der sinnlichen Erfahrung entspringen. Also müssen solche Ideen einen anderen Ursprung haben. Wir kennen sie vor aller sinnlichen Erfahrung und messen unsere Sinneseindrücke an den idealen Normen (75 b). Alle Begriffe, die dazu dienen, das Wesen der Dinge zu bezeichnen, haben dieselbe Natur und sind von unseren Sinnen unabhängig. Sinneseindrücke hängen vom Körper ab, und können uns an die Ideen nur erinnern. Durch Vergleichung jener Eindrücke mit diesen ewigen Ideen kommen wir dazu, die Aussenwelt zu begreifen (76 e). Die Ideen selbst, so wie die Seele, haben ein von den Wandlungen der Materie unabhängiges, ewiges Bestehen. Das Schöne und das Gute verdienen eher für wirklich seiend gehalten zu werden, als die veränderlichen Eindrücke unserer Sinne (77 b). Alles Seiende gehört zu diesen zwei Arten — es ist entweder ewig unveränderlich, den Sinnen unerfassbar, wie die Ideen und die Seele — oder aber es hat ein so beschaffenes und wandelbares Sein wie die Sinneseindrücke und der Körper (79 a). Ein sicheres, unveränderliches Wissen ist nur in Bezug auf unveränderliche Gegenstände möglich, nämlich die Vernunftbegriffe. Erscheinungen können nur Gegenstand der Meinungen werden, die so veränderlich sind, wie die Dinge, worauf sie sich beziehen. Daher kommt es, dass die Seele, wenn sie das ihr Aehnliche untersucht, nämlich die reinen ewigen unsterblichen göttlichen unveränderlichen Ideen, die ihr eigen sind, — sich ihrer selbst bewusst ist, und eine vernünftige Thätigkeit

entwickelt (79 d). Wenn sie aber sich den Sinneseindrücken zuwendet, entstehen ihr mannigfache Unklarheiten und Zweifel. Je mehr ein Mensch sich mit Philosophie beschäftigt, desto mehr befreit er sich von dem Sinnlichen und desto besser erkennt er das Ewige und Göttliche (81 a). Die Seele eines Philosophen, wenn sie sich von den Fesseln des Leibes befreit und die Täuschungen der Sinne überwindet, gleicht den Göttern (83 a). Sie erkennt als wahr, nur was sie ganz allein, ohne Vermittlung der Sinne, erforscht hat (83 b). Aber um die Wahrheit von den Irrthümern zu unterscheiden, bedürfen wir einer Wissenschaft von Gedanken, einer Logik (περὶ τοὺς λόγους τέχνη). Wer ohne Logik seinen Gedanken traut, der dürfte nach vielen Enttäuschungen all sein Vertrauen einbüssen, gerade wie solche Leute, die zu leichtsinnig den Menschen trauen, am Ende Misanthropen werden (90 b). Wer auf diese Weise durch übereiltes Selbstvertrauen zum Misologen wird, der sollte sich selber die Schuld zuschreiben und nicht das Denken verleumden, als ob es unfähig wäre, etwas Sicheres und Wahres auszudenken. Nur im Denken finden wir sichere und unerschütterliche Wahrheiten, während die Naturforschung für Plato keine befriedigenden Ergebnisse liefert (96 a). Was man gewöhnlich Ursache nennt, zeigt nur die Aufeinanderfolge der Thatsachen, aber erklärt nicht ihr Wesen und ihren Bestand, besonders wenn die Wirkung qualitativ verschieden ist von dem, was sie scheinbar hervorgerufen hat. Wenn etwas entsteht oder untergeht, bleibt es ein Räthsel, warum dies geschieht. Wenn wir das Ziel eines jeden Dinges erkennen könnten und beweisen dürften, dass jeder Zustand so wie jede Veränderung jedes Gegenstandes für ihn der beste Zustand oder die beste Veränderung ist, dann würden wir die Natur begreifen (97 d). Was man gewöhnlich Ursachen der Erscheinungen nennt, sind nur nothwendige Bedingungen, aber nicht thätige Kräfte (99 b). Die wirkliche Ursache alles Seienden ist die göttliche Kraft, welche Alles so leitet, wie es für jedes Einzelne das Beste ist, wie es das Ziel jedes Dinges, in Uebereinstimmung mit dem Gesammtziel erfordert (99 c). Aber diese wirkliche Ursache, das Ziel des Ganzen, ist dem Menschen verborgen, und es bleibt ihm nur ein anderer Weg, die Welt zu

begreifen. Sein Denken ist gewissermassen ein Abbild der Wirklichkeit, und existirt nicht minder als die ganze äussere Welt (100 a). Wenn das Denken eine Annahme wählt, die ihm als die wahrscheinlichste gilt, so ist Alles, was aus dieser Annahme folgt und mit ihr übereinstimmt, wahr, alles ihr entgegengesetzte, falsch. Als eine solche wahrscheinlichste Annahme stellt Plato im Phädo die Theorie auf, nach der die Ideen der Schönheit, Gleichheit und ähnliche, unabhängig von dem einzelnen Schönen, Gleichen etc. bestehen, und die einzelnen schönen Gegenstände sind nur schön, weil sie an der Idee der Schönheit theilnehmen (μετέχουσι). Die Idee aber ist gegenwärtig (πάρεστι) in den schönen Gegenständen und vereinigt sie derart, dass alles Schöne durch den Begriff des Schönen schön ist (τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά). Dasselbe Verhältniss soll nun für alle anderen Begriffe bestehen (100 d). Dies Verhältniss, bildlich von Plato als Theilnehmen und gegenwärtig sein bezeichnet, bedeutet nichts Anderes als Abhängigkeit unserer Urtheile über die Dinge von den unserer Vernunft eigenen Begriffen, die nicht von der Kenntniss der einzelnen Dinge abhängen. Plato sagt ganz deutlich, dass die Ausdrücke μέθεξις, παρουσία, κοινωνία minder klar das von ihm entdeckte Gesetz des Denkens bezeichnen als der einfache Satz: τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά, dass also Alles was irgend eine Eigenschaft für uns besitzt, dieselbe nur Dank unserem Begriff von dieser Eigenschaft bewahrt. Auf dieser Grundlage will Plato ein einheitliches Erkenntnisssystem aufbauen, ohne Widersprüche (101 d). Jede Annahme soll genau von dem unterschieden werden, was aus ihr folgt, und wenn einmal ihr Zusammenhang mit unserer geistigen Erfahrung bewiesen ist, dann müssen wir, um die erste Annahme zu beweisen, eine andere Annahme suchen, die für unser Denken noch wahrscheinlicher ist, und so von Annahme zu Annahme streng logisch fortschreiten, bis zum Unbedingten, das heisst zu solchen Wahrheiten, die unserer Vernunft völlig genügen und eines weiteren Beweises nicht bedürfen. Als eine solche unbedingte Wahrheit stellt Platon die Behauptung auf, dass es Vernunftbegriffe giebt, die von den Sinnen unabhängig sind, und vermittelst welcher wir die Erfahrung begreifen. Diese Begriffe sind dauernd und können nie in ihr

Gegentheil umschlagen. Dies hält Plato für die oberste und sicherste Annahme seiner Logik, und fordert auch von anderen Philosophen, dass sie stets fähig seien anzugeben, worauf der ganze Bau ihrer Weltanschauung beruht, und von welcher letzten Annahme jede Theorie abhängt (107 b).

Dieser hier sehr kurz zusammengefasste logische Inhalt des Phädons wird vom Verfasser durch zahlreiche Belegstellen unterstützt und erklärt. Er sieht im Phädon eine Erkenntnisstheorie, nach welcher die menschliche Vernunft und die Vernunft überhaupt Alles enthält, was zum allgemeinen System des Wissens nöthig ist. Sie bedarf nicht der Sinne, da die Sinne die blosse Aufeinanderfolge der Erscheinungen bieten und die Vernunft das Wesen der Wirklichkeit zu erkennen strebt. Diese Theorie kehrt in den Platonischen Dialogen häufig wieder, aber im Phädo wird sie so begründet, als ob sie Plato hier zum ersten Mal einführte. Daher hat der Phädo eine grundlegende Bedeutung für die platonische Logik, um so mehr als an der Echtheit dieses Dialogs Niemand ernstlich gezweifelt hat, und selbst die Ueberlieferung der Athetese von Panätius auf einem offenbaren Missverständniss beruht, wie Zeller nachgewiesen. Was die Abfassungszeit anbelangt, so kann der Phädo nicht in der ersten Zeit nach dem Tode des Sokrates geschrieben worden sein, wie einige ältere Platoforscher unbefangen für wahrscheinlich erklärten. Diese reife Logik setzt ihn recht weit von dem Euthyphro und Crito. Die Gleichsetzung der Hellenen und Barbaren (78 a) ist nicht sokratisch, und die kühne Prophezeihung, die Plato wagt, dem Sokrates in den Mund zu legen (78 a), ziemt wohl einem schon anerkannten Meister, mindestens einige Jahre nach der Gründung der Akademie. Anspielungen auf Platos Reisen, pythagoreische Einflüsse, die sich im Phädo offenbaren, weisen auf die Zeit nach der Rückkehr Platos von seinen Wanderungen, also nach 387. Unter den neueren Platoforschern hat besonders Teichmüller das Verhältniss von Phädo und Symposion untersucht, und bewiesen, dass der Phädo später als das Symposion geschrieben worden ist. Diese Ansetzung des Phädo um Platons mittlere Lebenszeit, wie etwa Teichmüller annimmt, um 384, wird nicht nur durch die

Vergleichung der logischen Theorien Phädons mit andern Dialogen bewiesen, sondern auch durch die stylistischen Forschungen glänzend bestätigt. Schon Campbell fand, dass der Phädo auf je 10 Seiten (Stephanus) 7 Ausdrücke enthält, die den drei anerkannt spätesten Schriften (Tim., Critias, Leges) eigenthümlich sind, und ausser diesen Schriften und dem Phädo nirgends bei Plato vorkommen. Dies Verhältniss nähert den Phädo dem Staate, wo das gleiche Verhältniss 8,3 beträgt, während es im Euthyphro und der Apologie auf nur 2,5 sinkt. Dieselbe mittlere, den späteren Schriften nähere Stellung nimmt der Phädon in Bezug auf andere stylistische Eigenthümlichkeiten ein: die ἆρα Fragen, welche im Philebus und Politicus $29^{0}/_{0}$, in den Gesetzen $28^{0}/_{0}$ ausmachen, finden wir im Phädon mit $19^{0}/_{0}$ vertreten. Ebenso charakteristisch ist das ebenfalls von Siebeck untersuchte Verhältniss der apodiktischen und problematischen Bejahungen. Im Phädo sind letztere 4 Mal seltener als erstere — während in den früheren kleinen Dialogen dies Verhältniss unter die Einheit sinkt oder nur wenig die Einheit übertrifft; dagegen blieb die Vorliebe für apodiktische Bejahung eine bleibende Charakteristik Platos in seinem Alter, da in den Gesetzen die apodiktischen Bejahungen $4^{1}/_{2}$ Mal öfter als die problematischen vorkommen, im Politicus und Sophistes zusammengenommen 4 Mal, im Philebus 6 Mal. Abgesehen von diesen Styleigenthümlichkeiten, die den Phädon den spätesten Schriften nähern, giebt es andere, die ihn von den allerspätesten unterscheiden. So kommt das für die letzte Gruppe so charakteristische μῶν nur 1 Mal vor, τί μήν kein Mal, und überhaupt hat C. Ritter auf Grund vieler sprachstatistischer Vergleichungen ermittelt, dass in stylistischer Beziehung Phädon dem Symposion am nächsten steht, und dem Phädrus vorangeht. Dies bestätigt die Untersuchungen von Frederking, Dittenberger, Schanz, welche ohne Campbell zu kennen, in Bezug auf den Styl des Phädon durchaus zu demselben Resultat wie Campbell kamen, dass nämlich der Phädo an das Ende der ersten Periode von Platos Leben, vor den Staat zu setzen ist.

5. Der Kratylos ist in logischer Beziehung minder wichtig als der Phädo, besonders da er einen polemischen Charakter

hat, und es nicht ganz leicht wird, zu unterscheiden, was Plato davon ernst meint, und was er scherzweise vorbringt. Wenn Wahrheit und Irrthum vorhanden sind, sagt Plato, dann kann man auch einzelne Wörter richtig oder falsch anwenden (385 c). Aber die Dinge selbst haben ein festes und dauerndes Sein, das von unseren Ausdrücken und Namen unabhängig ist. Wenn Protagoras Recht hätte, und Alles so wäre, wie es jedem schiene, dann könnte man ja nicht einmal sicher sein, ob es edle oder nichtswürdige Menschen giebt (386 b). Dann gäbe es auch keine Vernunft. Andererseits will Plato auch nicht mit Euthydem annehmen, dass Alles immer für Alle immer einerlei ist; es bleibt ein Mittleres, nämlich, dass es eine von unseren Meinungen unabhängige Wirklichkeit giebt, die sich nicht so leicht ändert, wie unsere Vorstellungen. Selbst jede menschliche Thätigkeit hat einen Wirklichkeitscharakter, der von den Meinungen unabhängig ist (386 e). Die Sprache ist nur ein Mittel, unsere Gedanken auszudrücken, wenn wir Andere lehren oder unsere Urtheile über die Wirklichkeit aussprechen (388 c). Nicht jeder, der dies Mittel benutzt, versteht es, Wörter zu schaffen, aber die Schöpfer der Wörter mussten bereits früher Gedanken haben, und haben die Ausdrücke nach ihren Begriffen von der Wirklichkeit geschaffen (389 d). Wer ein Wort schafft, kann nicht am besten beurtheilen, ob es treffend ist. Ein kompetenter Richter ist hier derjenige, welcher die Wörter am besten zu benutzen weiss, besonders, wer Fragen aufzustellen und sie zu beantworten versteht, also der Dialektiker (390 d), und nicht der Dichter oder der Sophist (391). Um die Ansichten der Wortschöpfer zu ergründen, sucht Plato nach den Etymologien vieler Wörter, und endlich stellt er die Frage über den Ursprung der Wortwurzeln, aus denen einzelne Wörter entstanden sind. Er glaubt, dass die Laute, aus denen ein Wort besteht, die letzte Erklärung des Ursprungs dieses Wortes geben müssen (422 d). Die Laute ahmen die Dinge nach und erwecken in uns verwandte Vorstellungen (423). Aber die Wortschöpfer waren nicht unfehlbar, und wir sollten daher die Wahrheit nicht aus den durch sie geschaffenen Wörtern, sondern aus unseren eigenen Gedanken erkennen, sonst würden wir ewig das für Wirklichkeit halten, was den Sprachschöpfern als Wirklichkeit

erschien (436 b). Die Sprache hat keinen göttlichen Ursprung: das merkt man an den in ihr enthaltenen Widersprüchen (438 c). Der Philosoph darf also kein blindes Vertrauen zu der Sprache fassen, und wenn er die Entstehung der Sprache erklären will, muss er zunächst die Bedeutung der Grundlaute kennen lernen, sonst werden alle ferneren Theorien über die Wortbildung eitles Gerede sein (426 b). Plato unternimmt nicht die Lösung der schweren hier aufgestellten Aufgabe, und giebt nur in Ermangelung besserer Theorien einige Bemerkungen über die Laute der griechischen Sprache (426—427). Kein Wort kann das volle Wesen des Dinges wiedergeben, das es bezeichnet (432 e). Je weniger treffend etwas benannt ist, desto mehr beruht der Name auf Sitte und schweigender Uebereinkunft, desto weniger kann er dazu dienen, das Wesen zu erkennen (433 d). Eine vollkommene Sprache, in der jeder Laut eine unveränderliche Bedeutung hätte, die dem Laut selbst am besten entspräche, ist bei der menschlichen Unvollkommenheit undenkbar (435 c). Wenn wir die Wirklichkeit erkennen wollen, dürfen wir uns durch die Sprache nicht beeinflussen lassen, und nicht die Namen der Dinge, sondern die Dinge selbst erforschen, indem wir deren Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten aufsuchen (438—439). Dann kommen wir zu allgemeinen Begriffen, die nicht mehr so veränderlich, wie die Einzelheiten der sinnlichen Erfahrung sind (439 d). Das Schöne, oder der Begriff des Schönen, bleibt stets dasselbe, wenn auch die schönen Gegenstände wechseln (439 e). Was nicht unveränderlich bleibt, hat kein wirkliches Sein; nur die Begriffe sind feste und wahrhafte Gegenstände der Erkenntniss (440 a). Ein Wissen wäre überhaupt unmöglich, wenn Alles sich fortwährend änderte, sowohl das erkennende Subject, als auch das Object der Erkenntniss (440 c). Dieser logische Inhalt des Kratylos ist dem des Phädo verwandt, aber das Verhältniss beider Dialoge wird vom Verfasser so aufgefasst, dass der Kratylos eine einleitende Untersuchung über den Werth der Sprache für die Erkenntniss bildet, während der Phädo, nachdem Plato bereits erkannt hat, dass die Sprache keine Autorität haben kann, die eigentliche logische Untersuchung über die Möglichkeit einer Erkenntniss der Wirklichkeit bietet. Die Einwürfe Schaar-

schmidts gegen die Echtheit des Kratylus hält der Verfasser für hinreichend widerlegt, nachdem Alberti, Lehrs, Suckow, Dreykorn und H. Schmidt deren Nichtigkeit im Einzelnen nachgewiesen haben, so dass selbst Huit, der sonst die Athetesen Schaarschmidts gern wiederholt, an der Echtheit des Kratylos zu zweifeln nicht wagt. Steinthals Urtheil über die Willkürlichkeit der Etymologien, welche Plato im Kratylos vorbringt, wurde durch neuere Untersuchungen, besonders von Schäublin (Basel 1891) in sofern modificirt, als die Uebereinstimmung Platos mit der Sprachwissenschaft seiner Zeit in ein besseres Licht getreten ist.

Die Frage nach der Abfassungszeit hat erhebliche Meinungsunterschiede hervorgerufen, indem Einige, wie Gray, Socher und sogar Constantin Ritter für möglich halten, dass der Kratylos noch bei Lebzeiten des Sokrates geschrieben wäre, Andere, wie Ast und neuerdings Peipers und Bergk sich nicht scheuen, den Kratylos nach dem Phädo anzusetzen, oder gar nach dem Theätet, wie Ueberweg und Ribbing. Aber der logische Inhalt des Kratylos beweist seine mittlere Stellung, jedenfalls vor dem Phädon und nach dem Tode des Sokrates. Die Theorie der Ideen, im Kratylos noch nicht ganz scharf ausgesprochen, wird hier wie ein Traum geahnt (439 d), während sie im Phädo bereits vielbesprochen genannt wird, und viel bestimmter durchgeführt ist. Auch der im Kratylos offenbare polemische Charakter ist den anerkannt späteren Schriften Platos fremd. Andererseits ist die Logik des Kratylos im Vergleich mit Euthyphro und Crito zu sehr entwickelt um ihn in die Nähe von Sokrates Tod zu setzen. Die Sprache des Kratylos bestätigt die Voraussetzung, dass dieser Dialog vor dem Phädo und einige Zeit nach dem Tod des Sokrates geschrieben wurde. Campbell fand zwar den Kratylus in Bezug auf die Aehnlichkeit des Sprachschatzes mit Leges und Timaeus auf gleicher Stufe mit der Apologie und Euthyphro, nämlich auf je 10 Seiten 2,5 seltene Ausdrücke, die der Gruppe Timaeus Critias Leges eigenthümlich sind und sonst nirgends vorkommen. Constantin Ritter fand von den 40 Spracherscheinungen, die allen spätesten Schriften eigenthümlich

sind, noch 4 im Kratylos, und nur je 1 in Crito und Euthyphro. Auch andere Spracheigenthümlichkeiten, wie 18 μήν (Apologie 1, Crito 0, Euthyphro 2, Phädo 20), 19 pCt. ἆρα Fragen, verbieten uns den Kratylos mit C. Ritter zu den allerfrühesten Schriften Platos zu rechnen, während das Verhältniss der apodiktischen zu den problematischen Bejahungen, nach Siebeck 32/26, übereinstimmend mit dem logischen Inhalt uns zeigt, dass einige Zeit zwischen Kratylus und Phädo vergangen sein muss. Daher setzt der Verfasser den Kratylos zwischen Crito und Phädo an, und zwar etwas näher dem Phädo als dem Crito, etwa zwischen 395—385 vor Chr. Geb.

6. Der Theätet ist bisher in Bezug auf seinen logischen Inhalt mehr als alle andere Dialoge untersucht worden, da von ihm hauptsächlich Peipers in seiner Erkenntnisstheorie Platos handelt, und auch Ribbing, Kleinpaul, Guggenheim, Lukas, Schulze, Schnippel, Michelis, Würz haben die logischen Theorien des Theätets behandelt, ohne dass bisher eine kurze systematische Zusammenfassung dieser Theorien gegeben worden wäre. Unter diesen erkenntnisstheoretischen und logischen Theorien ist keine so wichtig, als die Theorie der Gedankenthätigkeit, als eines rein psychischen Thuns, das vom Körper unabhängig ist. Diese im Phädon bereits mit vorzugsweise sittlichen Gründen gestützte Ansicht, erscheint im Theätet logisch begründet, und wird hier aus der wesentlichen Verschiedenheit zwischen Vernunftthätigkeit und Sinnesthätigkeit hergeleitet. Plato gebraucht in beiden Dialogen dieselben Ausdrücke, um die Unabhängigkeit der Seele von dem Körper zu bezeichnen (ψυχή αὐτή καθ' αὑτήν, Phädo 65c, 79d, 83ab, Theät. 186a, 187a). Wer etwas weiss, der versteht es anzugeben, worauf sein Wissen beruht (δοῦναι λόγον Cratyl. 426a, Phädo 76b, Theät. 202c). Ein einmal erworbenes Wissen kann später zu unserer Verfügung stehen oder nicht, und wir besitzen es nur, wenn wir uns immer dieses Wissens bedienen können (ἐπιστήμην ἔχειν Phädo 75d, Theät. 197c). Die Sinne sind nur Werkzeuge der Seele (Phädo 79c, Theät. 184d), wie im Phädo gelegentlich erwähnt, im Theätet aber genau begründet wird. Vergleichen wir beide Dialoge in Bezug auf die Theorie der Sinne, so bemerken wir, dass Plato im Theätet

die Sinne nicht mehr so geringschätzt, wie im Phädo. Freilich führen uns die Sinne nicht zum Wissen, sondern nur zu Meinungen, aber es ist nicht leicht zu beweisen, dass diese Meinungen falsch seien (179c), während im Phädo der sinnlichen Erfahrung kurzweg aller Werth abgesprochen wird (Phädo 65b, 67a, 83a). Dies bringt den Theätet dem Timäus um vieles näher als dem Phädo und dient dem Verfasser als ein Anzeichen der späteren Ausarbeitung des Theätets. Im Bereich der Begriffe schlägt nichts in sein Entgegengesetztes um (Phädo 102e, Theät. 190b), wie dies in der sinnlichen Erfahrung stattfindet.

Die Frage nach der Entstehung des Irrthums, im Kratylos kurz berührt (429d), wird im Theätet ausführlich behandelt, und auch die im Kratylos angedeutete und auf später aufgeschobene Kritik des Heraclit und des Protagoras findet im Theätet ihre Erledigung. Während im Kratylos die endgültige Beurtheilung des Heraclitismus noch für schwer gilt (440c d), wird im Theätet die Frage kurz gelöst, unter Hinweis auf das Axiom der Beständigkeit der Begriffe (190b), das auch bereits im Phädo angewendet wurde (Phädo 102e). Abgesehen von diesen logischen Ansichten, die den Theätet in klare Beziehung zum Phädo und Cratylus setzen, enthält der Theätet auch viele ihm eigene logische Untersuchungen, die zum Theil Reminiscenzen an frühere Dialoge enthalten, zum Theil neue Wahrheiten einführen. Die nachdrückliche Unterscheidung zwischen Aufzählung und Definition, die im Euthyphron vorkommt, wird hier wiederholt und durch Beispiele erklärt (147c). Ausserordentlich wichtig ist das Argument der specifischen Energie der Sinne (184e), als Beweis für die psychische Einheit des Menschen. Da das Auge nur sehen, das Ohr nur hören kann, so kann das Gemeinsame in den Eindrücken des Gehörs und Gesichts nicht durch einen dieser Sinne wahrgenommen werden, und solche Urtheile, die sich auf Töne und Farben zusammen beziehen, wie z. B., dass beide existiren, dass beide sich selbst gleich und von einander verschieden sind — kann nur die Seele allein fällen. Sein oder Nichtsein, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, Einheit und Zahl sind nicht Gegenstände der Sinne (185d). Nur die Seele begreift sie, als allgemeine Begriffe, Gegen-

stand des Wissens, deren Sein nur von den Eigensinnigen und Ungebildeten bezweifelt werden kann (155e). Das Wissen beruht auf Schlüssen (συλλογισμῷ 186d), und die Schlüsse unterscheiden sich von unmittelbaren Urtheilen, die auf der Erfahrung fussen, dadurch, dass sie auch ohne alle sinnlichen Eindrücke möglich sind. Die Fähigkeit, das Wesen der Dinge zu erschliessen, entwickelt sich langsam unter dem Einfluss der Erziehung, und nicht in jedem Menschen. Dagegen ist die Sinnlichkeit sogar den Thieren, von ihrer Geburt an eigen (186c). Das Denken vergleicht Plato mit einem stillen Gespräch, das die Seele mit sich selbst führt. Wenn nach längerer oder kürzerer Ueberlegung wir zu einer Entscheidung kommen, und des Zweifels enthoben sind, dann haben wir ein Urtheil gefällt. Die Theorie der falschen Urtheile oder der Möglichkeit des Irrthums wird von Plato ausführlich untersucht, und er kommt zu dem Schluss, dass Irrthum nur unter Mitwirkung der Sinnlichkeit möglich ist (193c, 194b, 195b). Diese Theorie, die bereits von Dissen (1836), Kiesel (1840) und Peipers zum Gegenstand specieller Untersuchungen gemacht wurde, ist jedoch nicht die endgültige platonische Lösung der Frage, da sie später im Sophisten modificirt wurde. Die Wahrheit beruht stets auf dem Wesen der Dinge, das heisst auf den allgemeinen Begriffen, welche die Dinge erklären. Nur durch solche allgemeine Begriffe ist ein objectives Wissen möglich, das von subjectiven Eindrücken unabhängig ist (153e). Wenn jede subjective Meinung wahr sein könnte, dann wäre jedes Ding zugleich Dies und ein Anderes (155b), und das Maass der Dinge wäre dann nicht nur jeder Mensch, sondern sogar ein Schwein oder ein Affe (161c). In der Wirklichkeit ist aber nicht jeder Mensch maassgebend, sondern nur der Wissende (171c, 179b; 183c). Ein echtes Wissen macht uns gottähnlich (176c). Plato stellt uns hier sehr beredt das Ideal eines erkennenden Subjectes dar. Praktische materielle Lebensbedürfnisse beschäftigen ihn nicht (173d), ebensowenig wie Unterhaltungen und Gelage, wo über die Mitbürger geklatscht wird (173e). Er weiss nicht einmal, wie unwissend er in diesen Dingen ist. Nur sein Körper weilt auf der Erde — seine Gedanken schätzen alles Irdische als ohne Belang und erforschen das Weltall, ohne

auf den zufällig allernächsten Gegenständen zu verweilen (174 a). Ueber seine Nachbarn weiss er nicht nur nicht, was sie thun, sondern nicht einmal, ob es Menschen oder andere Thiere sind. Dagegen erforscht er den Begriff des Menschen und sucht zu erkennen, was für eine Art Thätigkeit oder Leiden ihn von Allem anderen Seienden unterscheidet (174 b). Er setzt sich dem Gelächter gemeiner Menschen aus, wenn er über praktische und unmittelbar vor den Augen liegende Dinge spricht (174 c). Wenn er Jemand um seines Grundbesitzes willen rühmen hört, scheint ihm alle Ausdehnung desselben gering im Vergleich mit der Erde, auf die er als ein Ganzes zu blicken gewohnt ist (174 e). Wenn ein Anderer sich seiner Vorfahren rühmt, wundert sich der Philosoph, da er ja weiss, dass alle Menschen unzählige Ahnen haben, worunter Könige und Bettler, Griechen und Barbaren häufig vorkommen können. In den Gesprächen über solche Gegenstände, wird er immer ausgelacht, aber wenn er Jemanden über solche Begriffe wie Gerechtigkeit oder Glückseligkeit auszufragen beginnt, dann erscheinen seine Gegner lächerlich, und er erhebt sich hoch über alle praktischen Leutchen.

Dies Bild des Philosophen stimmt auffallend damit überein, was im Phädo über die Philosophen gesagt ist, aber man merkt eine viel grössere Genauigkeit der Begriffsbestimmungen im Theätet als im Phädo, und die Vergleichung des logischen Inhalts ergiebt unzweifelhaft die Priorität des Phädo. Daher kann heute sich kein unparteiischer Forscher der älteren Ansicht von Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Stallbaum, Hermann, Steinhart anschliessen, wonach der Theätet in das erste Jahrzehnt nach dem Tode des Sokrates fallen könnte. Die überwiegenden Gründe für eine spätere Abfassungszeit des Theätet, von Munk, Ueberweg, Campbell, Berkuski, H. Schmidt, Teichmüller, Jackson, Rohde, Bergk, Peipers, Christ, Siebeck, Jezienicki, Archer Hind, C. Ritter und allen Sprachstatistikern gesammelt, haben einen namhaften Anhänger der älteren Anschauung, Susemihl, bewogen, den neueren Forschungen gerecht zu werden, und heute bleibt unter den competenten Platokennern Zeller ganz allein der Tennemannschen Tradition von der

megarischen Periode treu und glaubt, dass Plato den Theätet vor 390 geschrieben haben kann. Der Verfasser unternimmt die Widerlegung aller Argumente, die Zeller sowohl in der Philosophie der Griechen als auch in zahlreichen kleinen Aufsätzen aufgestellt hat, und beweist, dass kein einziges unter diesen Argumenten zutrifft. Das einzige, was von dem scharfsinnigen und gelehrten Aufbau Zellers stehen bleibt, ist die ohnehin sichere Thatsache, dass der Theätet nicht vor 392 geschrieben sein kann, aber er könnte sehr wohl 10—20 Jahre später geschrieben worden sein. Als Anzeichen einer späteren Abfassungszeit führt der Verfasser ausser der Reife des logischen Inhalts noch die Anspielungen auf eine bestehende platonische Schule an; ferner: die von Teichmüller nachgewiesenen Anspielungen auf den Aufenthalt in Syracus, so wie auf andere Reisen Platos; die Einführung der geistigen Geburtshülfe, die eine Entwickelung der im Symposion aufgestellten geistigen Schwangerschaft ist; die den späteren Dialogen nahestehende Form des Dialogs, da nach der im Eingang des Theätet gegebenen Erklärung Plato schwerlich den Staat in die Form einer Erzählung gekleidet hätte (und diese Erklärung scheint sich ganz besonders auf den Staat zu beziehen). Mit der späteren Ansetzung des Theätet stimmen auf das Vortrefflichste die Resultate der sprachstatistischen Untersuchungen. Schon Campbell hatte erkannt, dass Theätet und Phädrus sprachlich dem Staat einerseits und dem Sophisten andererseits am nächsten stehen. Seitdem haben alle Forschungen über den platonischen Stil dies bestätigt, und es kann nunmehr als gänzlich sichere Thatsache gelten, dass der Staat, Phädrus und Theätet in sprachlicher Hinsicht eine von allen anderen Werken Platos abgetrennte Gruppe bilden und die Mitte zwischen den anerkannt spätesten (Sophist, Politicus, Philebus, Timäus, Critias, Leges) und allen übrigen, ihnen vorangehenden einnehmen. Von den 40 sprachlichen Erscheinungen, die C. Ritter im Sophist, Politicus, Philebus, Leges beobachtet hat, kommt die Hälfte auch im Theätet vor, 18 im Phädrus und 24 im Staat. Mehr als einmal finden sich 19 im Staat, 15 im Theätet, 13 im Phädrus. Diese Thatsachen bethätigen den aus dem Vergleich der

logischen Theorien gezogenen Schluss, dass der Theätet zwischen dem Phädo und dem Sophist von Plato geschrieben worden ist.

7. Der Sophist bietet einen ausserordentlich reichen logischen Inhalt, dessen Bedeutung auch bereits zum Theil von Ribbing, Bertini, Benn, Peipers, Lukas gewürdigt worden ist, während die auf einer Menge von Missverständnissen beruhenden Ausführungen von Wolff (1874) und Uphues (1870, 1881) ihn verkehrt darstellen. Man begegnet hier nicht nur den vielfach von Plato erörterten Regeln der Definition und Division der Begriffe, sondern auch viel allgemeineren Untersuchungen über die wissenschaftliche Methode, über die Erkenntniss der Wirklichkeit, über den Ursprung des Irrthums und die Aufgabe der Wissenschaft, wobei auch ein Fortschritt in der Handhabung des Logischen sichtbar ist.

Im Phädon sprach Plato von einem Bedürfniss τῆς περὶ τοὺς λόγους τέχνης (90 b); hier ist die logische Kunst schon fertig und heisst eine Wissenschaft (227 a), deren Methode keinen Begriff gering schätzt und daher auch keinen Begriff übersieht (235 c). Sie geht allen Begriffen bis in ihre letzten Verzweigungen nach, lässt sich durch falsche Aehnlichkeiten nicht täuschen (253 d, 231 a), führt die schwierigsten Unterscheidungen durch (259 d), untersucht selbst die scheinbar klarsten Begriffe ohne Vorurtheile in Bezug auf ihre Klarheit (242 c, 243 d), und versteht es, die so gewonnenen Resultate denen vorzuweisen, die der logischen Methode gewachsen sind (265 a), um unsere Vernunfterkenntniss zu erweitern (227 b). Diese Methode, die auf der Eintheilung der Begriffe bis zum Untheilbaren (ἄτομον 229 d) beruht, soll an Beispielen eingeübt werden (218 d, 233 d), weil ein treffend gewähltes Beispiel uns zu schwereren Aufgaben vorbereitet (218 e, 251 a). So giebt uns Plato als Beispiel die Eintheilung der Kunst, wobei er viele neue Ausdrücke bildet, um die neuentdeckten Begriffe zu benennen, da es ja nicht auf die schon vorhandenen Namen, sondern auf das Wesen der Dinge ankommt (218 c). Während im Kratylos derjenige Dialektiker genannt wurde, der Fragen zu stellen und zu beantworten weiss, erscheint im Sophist die Dialektik, gleichbedeutend mit der Philosophie, als die Wissenschaft der Eintheilung und Unterscheidung der Begriffe (253 cd). Es werden mehrere Beispiele

der Definition von Begriffen gegeben, wobei die Nothwendigkeit der Angabe eines charakteristischen Merkmals des zu definirenden Begriffs betont wird (232 ab), und vor dem Fehler, die Definition durch eine Aufzählung der Gegenstände, auf die sich der Begriff bezieht, zu ersetzen, gewarnt wird. Abgesehen von den vielfachen Definitionen des Sophisten, die zum Theil nicht ernst gemeint sind (231 de, 235 a, 268 cd), enthält der Sophist zwei Definitionen von einiger Bedeutung: die Definition von ποιεῖν als etwas früher Nichtseiendes zum Sein bringen (219 b) und des wirklich Seienden als Etwas, das das Vermögen hat zu wirken oder zu leiden (247 d). Das wirklich Seiende ist für die Menge unbegreiflich, es blendet sie wie das Licht der Sonne die leiblichen Augen blendet (254 b cf. Phädo 99 e). Die Erkenntniss der Wirklichkeit wird hier als Thätigkeit oder Wirkung der Seele aufgefasst (248 de), wobei das Erkannte, d. h. die Begriffe, scheinbar in Bewegung geräth (248 e), so dass es verschiedene Verbindungen eingeht (253 a). Die Gemeinschaft der Begriffe untereinander und ihre Gegenwart in den Dingen wird im Sophist als selbstverständlich vorausgesetzt (247 a), aber die Ideen sind nicht mehr wie im Phädo das allein wirklich Seiende, denn sonst könnten nicht unsere Gedanken (τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα) von den ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργων παραγενομένων umgestürzt werden. Dies stimmt mit der mehrfach in den Gesetzen wiederkehrenden Bemerkung, dass die praktische Erfahrung unsere ursprünglichen, auf reinen Idealen aufgebauten Ueberzeugungen ändert (Leges 769 d, 888 b). Im Sophist lehrt Platon, dass uns erst die Leiden der Wirklichkeit näher rücken (234 d), und dass es nur unter der Leitung von Erfahrenen gelingt, in der Erkenntniss der Wirklichkeit ohne schmerzliche Erfahrungen fortzuschreiten. Solche dem späteren Alter Platos eigenthümliche Bevorzugung der Erfahrung und Geringschätzung des jugendlichen Uebermuths zeigt uns, wie weit der Sophist von der vermeintlichen megarischen Periode entfernt sein muss. Die Wirklichkeit ist ihm nicht mehr ein Unbewegtes, sich selbst stets Gleiches, wie in früheren Dialogen. Das wirklich Seiende hat Leben, Seele, Vernunft und Bewegung (248 e), wie in den Gesetzen (895—896, 967 ae). Daraus darf man nicht schliessen, dass dies Bewegte und Ver-

änderliche die Ideen sind, da eben zum Seienden ausser dem Bewegten auch Unbewegtes gehört (249 d). Ohne feste, unwandelbare Begriffe wäre weder Vernunft noch Wissenschaft möglich (249 b c). Die Begriffe entstehen in der Seele (247 b), sind unsichtbar und untastbar, aber dennoch ebenso wirklich, wie die Seele selbst (247 a), in der die Vernunft mit den Gefühlen, die Meinungen mit den Begehrungen kämpfen (228 b). Zu den allgemeinsten Begriffen (μέγιστα τῶν γενῶν 254 d) rechnet Plato im Sophisten ausser dem Sein noch Ruhe, Bewegung, Identität, Verschiedenheit (255), wobei die Kategorie der Verschiedenheit als besonders wichtig erscheint, da sie zum Begriff des Nichtseienden führt (237 c—238 d) und dies scheinbar Unfassbare erklärt. Während das Seiende theils absolut, theils relativ verstanden wird (255 c d), ist das Nichtsein stets relativ (256 d e). Es ist nicht der Gegensatz des Seins (257 b), da es nicht zu entscheiden ist, ob ein solcher Gegensatz überhaupt möglich ist (258 e), sondern das Nichtsein ist weiter nichts, als ein Anderssein und bezeichnet somit das Verhältniss eines jeden Paares von Begriffen, die nicht mit einander übereinstimmen. Daher lässt sich von jedem Seienden aussagen, dass es unendliches Andere nicht ist (256 e). Ohne diesen Begriff des relativen Nichtseins wäre überhaupt Lüge und Irrthum unmöglich (236 e). Die Frage, wie der Irrthum möglich ist, hat Plato vielfach beschäftigt (Crat. 385 b, Theät. 187 d), aber erst im Sophisten findet er ihre Lösung darin, dass der Irrthum durch eine Behauptung des Nichtseienden als seiend, oder durch die Verbindung zweier Begriffe, die einander nicht entsprechen, entsteht (256 e, 260 c, 261 d). Unter den Begriffen, deren Verbindung Wahrheiten giebt, scheidet Plato heraus die Dingbegriffe und die Thätigkeitsbegriffe, die beide stets unentbehrlich sind, um selbst das kürzeste Urtheil zu bilden (262 a). Aus der Thatsache der Verbindung von Subject und Prädicat im Satz wird der Schluss gezogen, dass auch andere Beziehungen als die Identität zwischen zwei Begriffen herrschen können, und dass diese Beziehungen eben durch die Aussage als Bejahung oder Verneinung (257 b, 263 e) bestimmt werden. Es wird hier die Meinung derjenigen, welche in jedem Satz eine Identität oder Tautologie sahen, ironisch zurück-

gewiesen. Die Unrichtigkeit einer Aussage wird durch den Widerspruch nachgewiesen, zu dem ihre Consequenzen führen (230 b). Ein solcher Widerspruch macht diejenigen lächerlich, die einander entgegensetzte Meinungen zugleich für wahr ausgeben (241 e). Die Unwissenheit, die Plato eine Hässlichkeit der Seele nennt (228 e), ist stets unfreiwillig (228 c), und dann am schlimmsten, wenn sie von der falschen Einbildung, etwas zu wissen begleitet ist (229 c). Plato nimmt im Sophisten eine mittlere Stellung ein zwischen dem Materialismus, der überhaupt keiner Definition des Seins fähig ist (247 d), und dem Idealismus, der dem Sein alle Bewegung abspricht (248 c). Zwischen diesen Weltansichten hat von jeher ein Riesenkampf bestanden (246 a). Plato spricht mit einer ironischen Geringschätzung von den früheren metaphysisch-erkenntnisstheoretischen Lehren, die er mit Kindermärchen vergleicht (242 c), da keine das Wesen des Begriffs vom Sein untersuchte (242 e). Diese kühne und dabei treffende Kritik der gesammten Richtungen der Metaphysik vor Platos Zeiten ist das beste Anzeichen der unzweifelhaften Echtheit des Sophisten. Es giebt Niemanden im ganzen Alterthum ausser Plato, der so zu sprechen verstanden und solches zu behaupten gewagt hätte. Wer Campbells Einleitung zum Sophisten kennt, wird durch alle Argumente Schaarschmidts nicht bewogen, daran zu zweifeln, dass der Sophist das Werk von Plato ist. Diese Argumente wurden auch bereits von Hayduck, Alberti, Mackay, Deussen, Petersen, ganz besonders aber Tocco, Pilger und Jezienicki widerlegt, so dass die wenigen Bekenner des Schaarschmidtschen Scepticismus, die noch heute Schaarschmidts Einwände wiederholen, wie Huit, E. Appel, nur ihre eigene Unkenntniss der einschlägigen Literatur an den Tag legen. Es sieht wie ein Versehen aus, wenn sich diesen Windelband beigesellt.

In Bezug auf Abfassungszeit des Sophisten hält nur noch Zeller an der älteren, bereits im XVI. Jahrhundert von Patrizi aufgebrachten Meinung fest, der Sophist könne in die frühere Lebenszeit Platos fallen, etwa in die sogenannte, von Tennemann ausgedachte und von den meisten Forschern in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts angenommene megarische Periode. Aus Rücksicht

auf die Bedeutung Zellers unternimmt der Verfasser eine ins Einzelne gehende Widerlegung seiner Ansicht und beweist, dass kein einziges Argument dieses scharfsinnigen Gelehrten zwingend ist. Die Erkenntniss, dass der Sophist zu den spätesten Werken Platos gehört, führt der Verfasser auf Lowndes (1827) zurück, und wundert sich, wie auch in diesem Fall die deutschen Gelehrten ihre englischen Vorgänger ignorirten. In Deutschland wurde erst von Munk (1856) und später Ueberweg erkannt, dass der Sophist nicht früh entstanden sein kann. Den eigentlich schlagenden Beweis dieses Sachverhalts gab aber wiederum ein englischer Gelehrter, der schottische Philolog Lewis Campbell, dessen Ausgabe des Sophisten und Politicus, die glänzendste Leistung in der platonischen Literatur des XIX. Jahrhunderts, bisher in einer unbegreiflichen Weise von deutschen und französischen Gelehrten übersehen worden ist, was den Verfasser um so mehr wundert, als Schanz den Text von Campbells Ausgabe des Sophisten sehr wohl kannte und vielmals in seinem kritischen Commentar citirte, dabei aber offenbar es nicht der Mühe werth gehalten hat, die umfangreiche Einleitung zu lesen, sonst würde er das Verdienst der platonischen Sprachstatistik nicht Dittenberger zuschreiben. Campbell war der erste Forscher, der schon 1867 die Sprache Platos als Mittel für die Zeitbestimmung der platonischen Dialoge benutzte, und den Nachweis führte, dass der Sophist, Politicus, Philebus, Timäus, Critias, Leges die letzte Gruppe von Platos Werken bilden. Dies vor 28 Jahren gewonnene Ergebniss wurde durch alle sprachstatistischen Forschungen, die in Deutschland 15 Jahre später begannen, bestätigt, obgleich das von den deutschen Gelehrten Roeper, Dittenberger, Frederking, Jecht, Hoefer, Schanz, Kugler, Gomperz, Walbe, Siebeck, Lina, Tiemann, van Cleef benutzte Material die am häufigsten benutzten Partikeln sind, während Campbell seine Aufmerksamkeit hauptsächlich den seltensten Ausdrücken, die nur einem oder mehreren Dialogen eigen sind, zuwandte. Das Campbellsche Material war ein undankbareres, und doch wusste er Dank der Schärfe seiner Methode die Wahrheit zu ermitteln, über die hinaus man später selbst mit feineren Werkzeugen nicht hat

kommen können. Campbell fand, dass der Sophist, obgleich sein Gegenstand von dem der Gesetze und des Timäus grundverschieden ist, mit diesen Dialogen mehr gemeinsame seltene Wörter zählt, als der Staat, der denselben Gegenstand wie die Gesetze behandelt. Er zählt uns 156 Wörter auf, die ausser den Gesetzen, Timäus, Critias, Philebus nur im Sophist und Politicus vorkommen. Wenn man bedenkt, dass unter den von Constantin Ritter so fleissig gesammelten Berechnungen über das Vorkommen von Partikeln, wir häufig solchen Sprachmerkmalen begegnen, die nur einmal in einem Dialog vorkommen und die also nicht grössere Beweiskraft, als die Campbellschen seltenen Ausdrücke haben, so zeigt sich, dass Campbell mit seiner Methode 156 der spätesten Gruppe von Platos Werken eigenthümliche Sprachmerkmale angegeben hat, während Constantin Ritter nur 40 solche Merkmale fand. Andererseits freilich ist die Gelegenheit für das Vorkommen der C. Ritterschen Merkmale in den meisten Fällen grösser, obgleich ihr Vorkommen minder characteristisch ist.

Der Verfasser vergleicht die Vorzüge der englischen Methode, deren einziger Vertreter Campbell geblieben ist, mit den Vorzügen der von vielen Gelehrten benutzten deutschen Methode und kommt zu dem Schluss, dass beide einander ergänzen und in einer Weise bestätigen, wie dies noch nie zuvor in der platonischen Forschung mit anderen Methoden vorgekommen ist. Des Verfassers eigene und von ihm zuerst auf alle Werke ausgedehnte Methode der Vergleichung logischer Lehren stimmt in allen Fällen mit den Ergebnissen der Sprachstatistik überein, und ergänzt sie dort, wo der Unterschied der Sprache zu unbedeutend ist. In Bezug auf den Sophisten erscheint es dem Verfasser als nunmehr unzweifelhaft bewiesen, dass dies Werk die späteste Periode von Platos Schriftstellerei beginnt und von Plato nicht früher als um das 60. Lebensjahr geschrieben wurde. Der Verfasser schliesst sich der Ansicht Teichmüllers an, der im Sophisten einen Einfluss des Aristoteles auf Plato vermuthet.

8. Der Politicus hat etwas weniger logische Theorien als der Sophist. Zunächst werden in ihm die Theorien des Sophisten entwickelt, wiederholt und z. Th. wörtlich citirt (266 d, 284 b, 286 b).

Wir finden hier dieselbe Begeisterung für die wissenschaftliche Methode (μέθοδος τῶν λόγων 266 d), die alles mit gleicher Aufmerksamkeit betrachtet und zur Wahrheit strebt, ohne sich durch Vorurtheile, Gefühle und Leidenschaften der Menge beeinflussen zu lassen (Politic. 266 d, Soph. 227 a). Ueber Alles schätzt Plato die Methode des Eintheilens nach Gattungen (Pol. 286 d, Soph. 235 c, 253 d Phaedr. 266 b), die dazu dient, unsere Denkfähigkeiten zu vervollkommnen (Polit. 285 d, Soph. 227 b), was das höchste Ziel des menschlichen Lebens ist (Polit. 293 e, 309 c, 286 a, cf. Apol. 30 a, 41 e), da das Glück nur in der geistigen Arbeit und in der Wissenschaft zu suchen ist (272 d). Um dies zu erreichen, muss man sich üben, Rede und Antwort zu stehen (Polit. 286 a, cf. Crat. 426 a, Phädo 76 b), und Aehnlichkeiten sowohl als auch Unähnlichkeiten der Dinge aufzusuchen (Polit. 285 b, 308 c, Crat. 438 e). Dazu führen uns genaue Definitionen der Begriffe (267 a), die nicht in Bildern und Metaphern bestehen sollen (Polit. 277 c, cf. Crat. 439 a), da das Höchste und Beste, der Begriff, den Sinnen unzugänglich ist und nur von der Vernunft erfasst werden kann (Polit. 285 e, cf. Phäd. 65 d). Die Bestimmtheit der Begriffe ist die wichtigste Bedingung des Wissens, während es nicht viel auf Worte ankommt (Polit. 261 e, cf. Soph. 249 b c Cratyl. 439 a e). Diese Grundansichten, die im Politicus aus den früheren Gesprächen übernommen sind und durch Parallelstellen belegt werden, sind im Politicus so weit erweitert und ergänzt, dass schon der Vergleich der obigen Stellen aus dem Politicus und den anderen hier angeführten Dialogen dem Verfasser einen zuverlässigen Schluss über die spätere Abfassungszeit des Politicus erlaubt. Dieser Schluss wird noch durch die Betrachtung des dem Politicus eigenthümlichen logischen Inhalts allseitig gestützt und bestätigt. Der Begriff der Einheit alles Wissens, der schon im Sophisten hervorgehoben wurde, ist im Politicus als selbstverständlich vorausgesetzt (258 e). Platon spricht von einem Sammelschatz der Weisheit, zu dem Jeder nach seinen besonderen Fähigkeiten etwas beitragen soll (272 c). Jede Wissenschaft strebt dahin, aus diesem Material durch Ausscheidung des Untauglichen und Zusammenfassung des Werthvollen ein einheitliches Ganzes herauszuarbeiten (Politic. 308 c).

Die Wissenschaften theilt Plato in erkennende und praktische (Po. 258 e) ein, was unserer Unterscheidung von reiner und angewandter Wissenschaft entspricht. Die reine Wissenschaft theilt Plato ein in beurtheilende oder kritische und befehlende oder epitaktische (260 a). Zur letzteren Gruppe rechnet er nicht nur die Ethik und Politik, sondern auch die Theorie der schönen Künste, z. B. das Wissen des Baumeisters. Weniger bedeutend, und z. Th. nicht ernst gemeint, ist die lange Eintheilung der lebendigen Wesen (261—266), wonach der Mensch ein zahmes, heerdenweise lebendes Landthier ist, das keine Hörner trägt, sich nicht mit andern Thieren vermischt und sich vom Schweine durch die Macht von zwei Füssen unterscheidet. Diese humoristische Eintheilung dient mehr dazu, die Grundsätze der Begriffseintheilung anschaulich zu machen, als das Wesen des Menschen zu definiren. Dasselbe gilt von der ebenso künstlichen Eintheilung der verschiedenen Besitzthümer und Erzeugnisse des Menschen (279—280). Diese Eintheilungen folgen nicht allen Regeln, die Plato selbst aufstellt, sondern dienen dazu, einige dieser Regeln besonders klar zu machen. Der Verfasser hält diese Regeln mit Grote für neue von Plato aufgestellte und nicht von seinen Vorgängern übernommene Gesetze und erklärt dadurch den grossen Nachdruck, mit dem sie Plato ausspricht und wiederholt. Jeden Begriff sollen wir, wenn irgendwie möglich, in gleiche Theile theilen (262 a b, 264 e), und zwar in möglichst wenige Theile. Erst wo die Zweitheilung (262 d b) unmöglich ist, dürfen wir unsere Zuflucht zu zahlreicheren Theilungsgliedern nehmen (287 c), aber immer so, dass jedem Theile eine ihrem Wesen nach wohl abgegrenzte natürliche Art entspricht (262 b d, 263 a, 285 a), und dass der Eintheilungsgrund (285 b) auf einem wesentlichen und natürlichen Unterschiede der Arten beruht. Durch solche richtige Begriffseintheilungen kommen wir zu einer tieferen Kenntniss der Elemente aller Dinge, die wir sonst häufig verkennen und verwechseln (278 d). Gerade wie wir manchmal im Schlaf etwas ganz deutlich und klar zu sehen meinen, und dann beim Aufwachen es nicht mehr zu beschreiben im Stande sind (277 d), so kommt es auch vor, dass wir die Begriffe einmal klar erkennen, dann aber bei einer anderen Gelegenheit

sie verkennen (278 d). Wir bemerken unseren Irrthum am leichtesten, wenn wir an geeigneten Beispielen von einem guten Lehrer zur Wahrheit hingeleitet werden (278 e). Hierauf knüpft Plato eine logische Theorie des Beispiels an. Das grösste und vollkommenste zu begreifen, ist schwer ohne Beispiele (277 d). Ein Beispiel soll dazu dienen, die Bedeutung der Beispiele darzuthun (277 d). Die Knaben, welche lesen lernen, erkennen einen Buchstaben eher in kurzen und leichten als in schweren und langen Silben. Wenn man ihnen aber den Vergleich der Silben empfiehlt und die schon bekannten und erkannten Silben als Beispiele der Anwendung eines jeden Buchstabens anführt, so dass sie in den schwersten Silben dieselben Buchstaben bemerken und ihre Uebereinstimmung mit den schon bekannten einsehen, dann beginnen sie denselben Buchstaben als sich selbst gleich in jeglicher Verbindung zu erkennen und gleich zu benennen. Obgleich Platon auch schon in früheren Dialogen Beispiele sowohl gebraucht als auch empfohlen hatte (Phädr. 262 c d, Soph. 218 d), finden wir nirgends in seinen Schriften eine so ausführliche Darlegung des logischen Wesens des Beispiels wie hier. Die Anwendung eines Beispiels beruht darauf, dass wir einen Begriff in einem uns fremden und neuen Zusammenhang richtig erkennen, durch Hereinziehung und Vergleichung eines andern uns bereits geläufigen Zusammenhanges, in dem derselbe Begriff vorkommt (278 c). In diesem Sinne wird hier mehrmals das Beispiel als methodisches Hülfsmittel angewendet. So dient die Begriffsbestimmung der Webekunst als ein Beispiel, das die Begriffsbestimmung der Politik vorbereitet und erleichtert (287 b). Ebenso wird die Thätigkeit des Arztes, der seine Heilmittel je nach den Umständen vorschreibt, mit der Thätigkeit des Politikers verglichen, der seine Gesetzesverordnungen nach dem Bedürfniss seiner Unterthanen abändert (295). Das Aufstellen von unveränderlichen Gesetzen für Medicin und Schiffahrt auf Grund von Mehrheitsbeschlüssen, dient als warnendes Beispiel, um zu zeigen, dass über keinen Gegenstand sich unveränderliche Gesetze durch Stimmenmehrheit aufstellen lassen, ohne die von diesen Gesetzen beherrschten unglücklich zu machen (298—299). Plato ergreift im Politicus, ebenso wie in

dem Sophisten, jede Gelegenheit zu methodologischen Ausführungen und Erklärungen. Man sieht die Wirkung der fortwährenden Reflexion, und auch das Streben, nichts von dem was sich irgend wie auf die Methode der Untersuchung bezieht, bei Seite zu lassen. So giebt er uns eine eingehende Betrachtung über den Unterschied zwischen absolutem und relativem Maass (283 d). Wir beurtheilen die Grössen entweder in Beziehung auf einander oder in Bezug auf eine absolute Norm (283 d e). Das Gute und Schöne ist nur erreichbar durch die Einhaltung des Maasses, es ist ein Mittleres zwischen Extremen (284 e, 286 c). Diese Lehre, die später von Aristoteles in der Ethik auf alle Tugenden im Einzelnen angewendet wurde, wird von Plato im Politicus als etwas ausserordentlich Wichtiges (284 d) und Neues (285 a—c) hingestellt und mit Nachdruck mehrfach wiederholt (284 b c e, 285 c, 286 c). Ebenso wird der Unterschied zwischen Ursache und Mitursache mit einigem Nachdruck aufgestellt (281 d). Die im Phädrus gegebene Definition der Seele, als der sich selbst bewegenden, wird im Politicus benutzt (269 e), und dem Wesen der Körper, die nur von Aussen bewegt werden (269 d) und daher die Quelle der Unvollkommenheit sind (273 c), entgegengesetzt. Obgleich obiger logischer Inhalt des Politicus durch seine welthistorische Bedeutsamkeit allein hinreicht, um jeden Zweifel an der Echtheit dieses Meisterwerkes zu unterdrücken, fühlt sich der Verfasser dennoch veranlasst, die neuerdings von Huit wiederholten Schaarschmidtschen Einwände einzeln zu widerlegen, da eine so vollständige Widerlegung wie für den Sophisten, für den Politicus noch nicht erfolgt ist, und in Folge dessen noch 1894 Windelband es für richtig hielt in seiner Geschichte der Philosophie ohne alle triftige Gründe den Politicus einem Schüler des Plato zuzuschreiben. Die nahen Beziehungen des Politicus zu den Gesetzen hat Campbell überzeugend dargethan (cf. Politic. 271—273 und Leges 713, Polit. 293, 297, 301 und Leges 739, 874, 684c, 745—6). Der Verfasser vergleicht eingehend viele Parallelstellen und zeigt, dass die von Schaarschmidt behaupteten Widersprüche theils garnicht vorhanden sind, theils ohne allen Belang bleiben und jedenfalls durch zahlreichere Aehnlichkeiten aufgewogen werden. Ganz besonders

ist die Sprache des Politicus derjenigen der Gesetze so nahe stehend und in so vielen Einzelheiten übereinstimmend, dass, wie die gesammten Untersuchungen über Platos Sprache seit Campbell einstimmig beweisen, der Politicus unter allen Schriften Platos neben dem Philebus, Timaeus, Critias, den Gesetzen am nächsten steht.

In Bezug auf die Abfassungszeit, ist auch kein Zweifel möglich, nachdem die späte Abfassungszeit des Sophisten hinreichend bewiesen worden ist. Selbst Grote, der die Bestimmung der Reihenfolge platonischer Dialoge für unmöglich hielt, hat in Bezug auf den dem Politicus jedenfalls vorangehenden Sophisten zu beweisen gesucht, dass derselbe dem Staat und Phädon nachgefolgt sei. Seit Munk (1856) und Ueberweg hat die gleiche Ansicht auch in Deutschland die ältere aus dem vorigen Jahrhundert stammende Tradition der megarischen Periode verdrängt, und Teichmüller hat sie durch besonders treffende Argumente gestützt. Peipers, Jackson, Kassai, Bergk, Siebeck, Dümmler, W. Christ haben auch zur allgemeinen Annahme der sehr späten Abfassungszeit des Politicus beigetragen, so dass selbst Susemihl, früher Anhänger der Tennemannschen Ansicht, sich überzeugen liess, und heute unter allen competenten Platokennern nur Zeller allein die Ansicht vertritt, der Politicus könne vor dem Symposion geschrieben worden sein. Da aber Zeller in dieser Frage die einschlägige Literatur nicht berücksichtigt, besonders auch Campbells Forschungen vornehm ignoriert, und als entscheidendes Argument nur die vermeintliche Priorität des Philebus vor der Republik hinstellt, so begnügt sich der Verfasser damit, dies Argument zu widerlegen und das umgekehrte Verhältniss zu beweisen. Danach bleibt der Politicus, wie sein logischer Inhalt und seine Sprache übereinstimmend beweisen, eine der spätesten Schriften Platos, jedenfalls nach seinem 60. und vielleicht um das 70. Lebensjahr Platos geschrieben.

9. Der Parmenides giebt in logischer Beziehung hauptsächlich negative Resultate, die nur im Vergleich mit anderen Dialogen einige Bedeutung erlangen. Nur die Menge hält die logische Uebung für eitles Geschwätz (135d), derjenige aber, der

gründlich die Wahrheit erkennen will, muss vollkommen in logischer Hinsicht geschult sein (136c). Zu diesem Zweck empfiehlt Plato die Folgen einer jeden Hypothese allseitig zu erwägen (136c), denn nur solche Uebungen, die als ernstes Spiel erscheinen (137b), befähigen uns, Ideen zu erkennen und zu bestimmen (135e). Es ist dies eine schöne und göttliche Neigung zu wissenschaftlichen Untersuchungen (135d). Wer solche pflegen will, der achtet nicht viel auf die sichtbare Welt (130a), sondern sucht allein das mit der Vernunft zu Erfassende zu erkennen, und dies sind die Ideen (135e). Das Wesen der Ideen erscheint schwer bestimmbar. Zuerst führt der platonische Sokrates die Theorie der Theilnahme der Dinge an den Ideen an (129—132), aber bald erkennt er manche Schwierigkeiten in diesem Verhältniss. Daher bleibt er schliesslich bei der Identificirung der Ideen mit den Begriffen stehen (132b), die nur in einer Seele vorhanden sein können. Diese Ideen in der Seele wären zugleich die Vorbilder der sinnlichen Gegenstände (132d), die dieselben nachahmen. Auch gegen diese Auffassung führt Plato verschiedene Einwände an, die jedoch zu Schlüssen führen, welche, wie er sagt, ein echter Denker (135ab) abweisen müsste, wenn er überhaupt die Möglichkeit der Dialektik aufrecht erhalten will. Die allgemeinsten Ideen oder Kategorien, welche Plato im Parmenides anführt (129e, 136b), sind nicht wesentlich von denen verschieden, welche im Theätet (185d) aufgezählt wurden: Substanz, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Dasselbe und das Andere, Einheit und Zahl — es kommt im Parmenides Bewegung und Stillstand (129e) hinzu, die auch später im Sophisten (254d) wiederkehren. In keinem der drei Dialogen ist ein Anspruch auf Vollständigkeit der Aufzählung enthalten, aber die mittlere Stellung des Parmenides zwischen Theätet und Sophist findet andere wesentlichere Stützen. Die Untersuchungen des Sophisten über die Gemeinschaft der Gattungen (251—253), können nur als Ergänzung des Parmenides, aber nicht als ihm vorausgehend begriffen werden. Der Sophist (241de) bezieht sich deutlich auf den Parmenides, wenn Plato sagt, dass ohne eine Untersuchung des Begriffs des Nichtseienden Widersprüche in der Bestimmung des Seienden unausbleiblich seien. Gerade solche Widersprüche enthält der zweite

Theil des Parmenides, und sie würden verschwinden, hätte Plato auf sie den Begriff des Nichtsein als Anderssein angewendet (Soph. 257). Während im Parmenides, wie im Theätet (189a), das Nichtseiende noch als unerklärbar und unbegreiflich betrachtet wird (142a, 164b), sucht Plato im Sophisten (237—238) das Räthsel des Nichtseienden zu begreifen und zu lösen. Die logischen Uebungen, die im Parmenides (135cd) so warm empfohlen werden, finden wir im Sophist und Politicus fortgesetzt, und Plato sagt selbstbewusst (Soph. 259c), dass seine Theorie der Gemeinschaft der Gattungen schwerer zu erfinden sei als allgemeine Widersprüche, wie etwa diejenigen, welche er dem greisen Parmenides in dem nach ihm benannten Dialog in den Mund legt. Auf die Hypothesen des Parmenides spielt auch Soph. 244c an, und im Soph. 245 erwähnt Plato die Schwierigkeit der Entscheidung, ob das Seiende Eins oder Vieles sei. Während im Parmenides beide Thesen einzeln ad absurdum geführt werden, sieht Plato erst im Sophisten (249d—252e) einen Weg, beide mit einander zu vereinigen und zur Uebereinstimmung zu bringen. Während so der Sophist auf den Parmenides zurückweist, bemerkt andererseits der Verfasser, dass der Parmenides den Theätet voraussetzt. Die im Theätet (181c) eingeführte Eintheilung der Bewegung in Raumbewegung und Qualitätsänderung wird im Parmen. 138b (162de) ohne Weiteres als bekannt vorausgesetzt. Die Vorstellung der Idee einer Idee bis in die Unendlichkeit ist im Theätet 200b an dem Begriff des Wissens vorbereitet. Ebenso wie im Theätet der Begriff eines Wissens des Wissens als Einwand gegen Theätets Erklärung des Wissens dient, soll im Parmenides der Einwand der Idee einer Idee die sokratische Erklärung der Idee widerlegen. Die nähere Beziehung des Parmenides zum Theätet und zum Sophisten liefert uns einen Wink für die Auffassung der Antinomien des Parmenides. Es heisst nämlich sowohl im Theätet (200d) als auch im Sophisten (230ab), dass widersprechende Schlüsse die Unrichtigkeit der Hypothesen, auf denen sie beruhen, beweisen. Wenn Plato demnach sowohl vor der Abfassung des Parmenides als auch nachher an der Unverträglichkeit der Gegensätze festgehalten hat, so dürfen wir keine positive Bedeutung den Parmenideischen Anti-

nomien zutrauen. Es ist auch sehr bedeutsam, dass im Parmenides (130e) sowohl als auch im Sophisten (234c) die Unerfahrenheit und Inconsequenz der Jugend hervorgehoben und der Allseitigkeit der reifen und unparteiischen wissenschaftlichen Forschung entgegengesetzt wird (Parmen. 130e Soph. 227a Polit. 266d). Dies veranlasste mit Recht Renouvier (1844) zu der Bemerkung, dass der Parmenides zu den späteren Werken Platos gehören müsse, da selbst reife Männer sich gern für jung zu halten pflegen und keine besondere Neigung spüren, die Jugend zu schelten. Dies bleibt ein Vorrecht und eine Gewohnheit des Alters.

Die vom Verfasser näher verfolgten und nachgewiesenen Beziehungen des Parmenides zu anderen unzweifelhaft Platonischen Schriften wiegen schwer in der Polemik um die Echtheit dieses Dialogs. Die Einwände Sochers, denen Suckow (1823) beitrat, beruhen hauptsächlich auf dem ersten Eindruck, den der etwas schwierige Dialog macht, besonders wenn man ihn etwa unmittelbar nach Phaedo und dem Gastmahl liest. Er erscheint dann unplatonisch, wenn man den Begriff des Platonischen aus jenen Dialogen abstrahirt hat. Dass bei gründlicherem Studium diese Zweifel schwinden, zeigt der Umstand, dass Ast, der sonst einen sehr hohen Begriff vom Platonischen hatte und in Folge dessen so viele Dialoge Platos für unecht erklärte, den Parmenides als ein echt platonisches Werk bewunderte. Die Einwände Sochers wurden von Stallbaum gründlich widerlegt (1829), und seitdem blieb die Echtheit des Parmenides allgemein anerkannt, bis Ueberweg (1861) sehr entschieden für die Unechtheit eintrat. Doch auch Ueberwegs Einwände wurden von Brandis, Deuschle und besonders G. F. Neumann (1863) widerlegt. Kurz nachher kam Mehring (1864) mit der Vermuthung, dass der Parmenides ein Werk des Aristoteles sei, fand aber für diese unwahrscheinliche Meinung keine Anerkennung. Erst als Schaarschmidt gegen die Echtheit des Parmenides auftrat, fand er zahlreiche Anhänger, wie W. Luthe, Teuffel, Dühring, W. Ribbeck, Huit, Windelband, C. Ritter, während ebenso entschieden die Echtheit von Jowett, Zeller, Benn, Apelt vertheidigt wurde. Da auf diese Weise die Polemik sich

bis in die neueste Zeit fortgesetzt hat, und sowohl Echtheit als auch Unechtheit des Parmenides von namhaften Gelehrten sehr entschieden vertheidigt wird, hält es der Verfasser für seine Pflicht, seine Ueberzeugung von der Echtheit des Parmenides ausführlich zu begründen, und thut es, indem er alle vorgebrachten Einwände widerlegt und die nahen Beziehungen des Dialogs zu anderen Gesprächen beleuchtet. Er hält mit Blass (1886) die Fälscher classischer Schriften für harmlose Leute, die sich „sehr wenig in Acht vor den Philologen genommen haben", und zeigt im Parmenides solche Anzeichen Platonischen Ursprungs, die unmöglich hineingefälscht werden konnten. Die von Fiorentino (1861) vertretene Ansicht, nach der Plato im Parmenides seinen früheren Standpunkt aufgiebt, und eine neue logische Theorie anbahnt, erscheint dem Verfasser als die wahrscheinlichste: sie wurde auch von Campbell, Jowett, Tocco, Jackson, Archer Hind vertreten und erklärt alle vermeintlichen Widersprüche. Dadurch wird auch die Abfassungszeit des Parmenides in ziemlich enge Grenzen eingeschlossen. Obgleich die Erwähnung der Zusammenkunft des Parmenides mit Sokrates im Theätet (183e) von Schleiermacher, C. F. Werder, Brandis und einigen anderen Gelehrten für eine Anspielung auf den bereits vorhandenen Dialog Parmenides gehalten wurde, ist es nach dem Vergleich der logischen Theorien beider Dialoge viel wahrscheinlicher, dass der Theätet früher geschrieben wurde, und die betreffende Stelle auf eine historische Zusammenkunft des Sokrates mit Parmenides Bezug nimmt, oder als eine Ankündigung des Dialogs Parmenides zu nehmen ist. Vergleicht man mit der Erwähnung dieser Zusammenkunft im Theätet die ähnliche Erwähnung im Sophisten (217 c), so bemerkt man den Unterschied: im Sophisten erwähnt Plato die Zusammenkunft beider Philosophen nicht mehr so allgemein wie im Theätet, sondern ganz deutlich auf seinen bereits vorliegenden Dialog Parmenides anspielend. Die Argumente welche Ast, Stallbaum, Herrmann, Susemihl, Ribbing, G. F. Neumann, Goebel, Kirchmann, Weygoldt, Bergk und Zeller für die Priorität des Sophisten vorbringen, sind keineswegs hinreichend, um das Ergebniss der Vergleichung

der logischen Theorien und des Styls beider Dialoge aufzuheben. Der Verfasser begnügt sich damit, die Argumente Zellers als des bedeutendsten Vertheidigers der Priorität des Sophisten vor dem Parmenides eingehend zu betrachten und zu widerlegen. Der Parmenides ist vor dem Sophisten, aber nach dem Theätet geschrieben worden, und dies schliesst ihn in die Reihe der spätesten Schriften von Plato ein. Damit stimmen auf das beste die Untersuchungen über die Sprache des Parmenides. Schon Campbell zählte den Parmenides in sprachlicher Hinsicht zu der gleichen Epoche wie den Theätet. Die Anwendung der Verbindungen von μήν (nach Dittenberger und Gomperz), die Häufigkeit der Allheitsbezeichnungen (nach Walbe), der ἆρα-Fragen und der apodiktischen Bejahungen (nach Siebeck), der Präpositionen mit dem Accusativus (nach Lina): alles dies räumt dem Parmenides einen Platz am Anfang der letzten Periode von Platos Schriftstellerei ein. Wenn auch Constantin Ritter sich veranlasst sieht, an der Echtheit des Parmenides zu zweifeln, giebt er zu, dass der Parmenides, wenn echt, zwischen dem Theätet und Sophistes geschrieben wurde. Die Zweifel C. Ritters an der Echtheit würden wohl wahrscheinlich durch die Kenntniss der Forschungen Campbell beseitigt werden, da einige seltene Ausdrücke bei Plato gar nicht in Betracht kommen können, wenn wir bedenken, dass sein Stil in jedem der späteren Dialoge, wie Campbell nachgewiesen hat, sehr zahlreiche specielle Eigentümlichkeiten zeigt. Noch weniger fällt ins Gewicht das von Kugler entdeckte scheinbare Missverhältniss von μέντοι und τοίνυν, welche im Parmenides sich wie 13 : 3 verhalten, während in anderen Dialogen beide Wörter gleich oft vorkommen und in den anerkannt spätesten Schriften τοίνυν stark überwiegt, so dass in den Gesetzen auf 17 μέντοι 120 τοίνυν stehen. Solche Verhältnisse von nicht ganz gleichbedeutenden Ausdrücken, die ausserdem nicht sehr häufig vorkommen, können in sehr weiten Grenzen schwanken, ohne uns zu bestimmten Schlüssen über Echtheit oder Reihenfolge zu führen. Der Verfasser hält also das Resultat, das er durch Vergleichung der logischen Theorien des Parmenides und anderer Dialoge gewonnen, für durchaus hinreichend bewiesen und von allen andern

Gesichtspunkten aus übereinstimmend bestätigt, nämlich, dass der Parmenides zwischen dem Theätet und dem Sophisten von Plato etwa um sein 60. Lebensjahr verfasst worden ist.

10. Der Philebus zeigt uns dieselbe idealistische Schwärmerei für die Herrschaft der Vernunft, wie der Sophist und der Politicus. Wer ein Denkerleben sich erwählte (33 a), der hat von allen Lebensarten die göttlichste, und wie ein Gott bleibt er unberührt von menschlicher überschwenglicher Freude, wie von menschlichem Jammer (33 b). Die Freude am Wissen und am Lernen ist die reinste Freude (52 a). Obgleich sie nur wenigen zugänglich ist (52 b), giebt sie die wahre Glückseligkeit (11 b). Alle Denker, die sich selber achten, geben zu, dass die Vernunft Himmel und Erde beherrscht (28 c) und alles in der Welt geordnet hat (28 d), wie dies der blosse Anblick der Herrlichkeit des Weltalls lehrt (28 e). Das sich selbstgenügende Ziel, das Gute (54 c, 60 bc), wird durch die Vereinigung von Maas, Schönheit und Wahrheit (65 a) für uns bestimmt. Die Wahrheit ist das Ziel jeder Untersuchung (14 b), und nicht die Rechthaberei. Nur die streitsüchtige und unerfahrene Jugend will immer Recht haben, und möchte mit allen disputiren, ohne jegliche Schonung (16 a), weil sie die richtigen Grenzen und Beziehungen der Begriffe verkennt (15 e). Die richtige Weisheit beruht auf genauer Begriffsbestimmung (17 e), und zwar so, dass jeder Begriff in genaue Beziehung zu den ihm zunächstliegenden gesetzt wird (16 d), indem wir ihn in die kleinstmöglichste Anzahl von Unterarten theilen und von diesen Begriffstheilungen nicht ablassen, bis wir ein geschlossenes System von Begriffen erhalten (16 d). Leicht ist es, diese Forderung zu stellen, schwer sie zu erfüllen (16 c); daher erscheint sie Plato wie ein Traum (20 b), eine göttliche Eingebung (16 c). Besonders schwer ist es, die Mittelbegriffe (τὰ μέσα) zu finden, (17 a), welche die allgemeinsten Ideen mit den einzelnen Gegenständen der Erfahrung verbinden. Wahrscheinlichkeit sollte stets von Wahrheit unterschieden werden (56 a), und deswegen haben die einzelnen Wissenschaften nicht alle dieselbe Tragweite. Am höchsten stellt Plato die Metaphysik (58 a 59 c) und die Mathematik (55 e), weniger genau ist ihm die Naturforschung (59 ab),

und überall sind die theoretischen Zwecke von den praktischen verschieden (57 a—e). Die idealen, einander durchaus gleichen Einheiten, die der Mathemathiker handhabt, sind dem praktischen Techniker fremd (56 e). Die Nothwendigkeit der Begriffseintheilung (19 b) erläutert Plato an dem Beispiel der Eintheilung der Laute (17 cd), und fordert, dass in gleicher Weise auch jeder Begriff, den wir untersuchen wollen, eingetheilt werde. Das Vorhandensein verschiedener Arten in einer Gattung (12 e), die Einheit des Begriffs trotz der Verschiedenheit der Gegenstände, die ihm entsprechen (15 a), das sind Fragen, deren richtige Auffassung nach Plato sehr wichtig ist (15 c). Er führt die Schwierigkeiten, die im Parmenides aufgestellt wurden, hier kurz noch einmal an, und begnügt sich mit der vorläufigen Feststellung, dass die Verbindung der Begriffe das Wesen des Denkens ausmache (15 d), und dass ohne Unterschiede der Begriffe kein vernünftiges Denken möglich sei (14 a), dass aber nicht alle Gegensätze sich vereinigen lassen (13 a), obgleich innerhalb einer Gattung entgegengesetzte Arten bestehen können. Die Wahrnehmung ist die Körper und Seele gemeinsame Bewegung (34 a), die nur dann stattfindet, wenn der körperliche Reiz hinreichend Kraft hat um auch die Seele zu erschüttern (33 e). Das Gedächtniss hängt nicht vom Körper ab, sondern von der Seele allein (34 b), die fähig ist, die einmal erlittene Bewegung selbstständig, ohne die Mitwirkung des Körpers, zu wiederholen (34 bc). Auf Gedächtniss und Wahrnehmung beruhen die Meinungen (38 b), die, wenn wir sie in Worte fassen, zu Urtheilen werden (38 e). Wir sind aber auch fähig, in Bildern zu denken, und uns vorzustellen, was einmal wahrgenommen worden ist (39 b). Ungenauigkeit der Wahrnehmungen ist die Quelle des Irrthums (38 cd). Unsere Erkenntnissfähigkeit beruht auf der Gleichartigkeit unserer Seele mit der Weltseele, von der sie abstammt (30 a). Die menschliche Seele vergleicht Plato mit einem Buch, in das Wahrnehmung und Gedächtniss Urtheile hineinschreiben (39 a).

Trotzdem dass der Philebus zu den in logischer Beziehung wichtigsten Werken von Plato gehört, haben die Zweifel an der Echtheit bis in die neueste Zeit Vertreter gefunden, unter denen zuletzt Horn aufgetreten ist. Dieser Gelehrte stützt seine Einwände

gegen die Echtheit des Philebus auf die stillschweigende Voraussetzung, dass Plato nie irren oder inconsequent sein konnte, und dass er auch nie seine Ansichten änderte. Solche unbewiesene, unwahrscheinliche und sogar unserer Kenntniss von Plato zuwiderlaufende Prämissen reichen jedenfalls nicht hin, um Horn's Zweifel annehmbar zu machen, seitdem Poste und Badham, G. Schneider, L. Campbell und viele andere vom Verfasser angeführte Gelehrte die Bedeutung des Philebus und seine Beziehungen zu anderen Dialogen Platos zu grösserer Klarheit brachten. Manches weist darauf hin, dass der Philebus erst nach dem Sophisten entstanden ist, besonders die Hervorhebung der Schwierigkeit, die in der Möglichkeit der Verbindung verschiedener Prädicate mit einem Subject liegt, als einer schon vielbesprochenen (14 d), was gerade im Sophisten geschehen ist. Auch den Politicus scheint der Philebus vorauszusetzen. Die Eintheilung der Wissenschaften in theoretische und praktische, die im Politicus ausgeführt wurde (Polit. 258 e), wird hier als bekannt citiert (57 e). Dass die Welt beseelt und vernünftig ist, wird im Politicus im Zusammenhange mit der Regelmässigkeit ihrer Bewegungen behauptet, im Philebus wird die Weltseele als metaphysische Quelle und Ursache der Menschenseelen betrachtet.

Die Beziehungen des Philebus zum Parmenides sind allgemein anerkannt und besonders von Zeller, Schaarschmidt, Jowett, Siebeck nachgewiesen. Dagegen herrschen Meinungsunterschiede was die Beziehung des Philebus zum Staat anbetrifft. Während die meisten Gelehrten sich in den letzten 20 Jahren haben überzeugen lassen, dass der Philebus jedenfalls nach dem Staat geschrieben wurde, bleibt Zeller bei der älteren Ansicht stehen, wonach der Philebus dem Staat vorausginge. Der Verfasser bemüht sich die Argumente Zellers einzeln zu widerlegen und die Priorität des Staates nachzuweisen. Die ältere frühe Ansetzung des Philebus, die von Tennemann bis auf Steinhart beinahe allgemein angenommen war, wurde schon am Anfang dieses Jahrhunderts von Baumgarten-Crusius angegriffen, später von Stallbaum und Herrmann verworfen, und endlich durch Poste, Ueberweg, Campbell widerlegt. In den letzten Jahrzehnten

haben Grote, Jowett, Tocco, Teichmüller, Susemihl, Windelband, Dümmler, H. Hoffmann aus dem Inhalt des Philebus für dessen späte Abfassungszeit Argumente geschöpft, während Roeper, Dittenberger, Hoefer, Schanz, Gomperz, Walbe, Constantin Ritter, Siebeck die sprachliche Verwandtschaft des Philebus mit den Gesetzen und dem Timäus zur völligen Evidenz gebracht haben. Da mit diesen Untersuchungen des Verfassers Vergleichung der logischen Theorien des Philebus und anderer Dialoge auf das Beste übereinstimmt, erklärt er den Philebus für ein Werk von Platos Greisenalter, von Plato nach dem Sophisten und vielleicht auch nach dem Politicus um sein 70. Lebensjahr geschrieben.

11. Das Symposion enthält wenige Beiträge zur Kenntniss der damaligen logischen Lehren Platos, aber das Wenige, das vorkommt, ist sehr wichtig, erstens weil nicht der geringste Zweifel an der Echtheit dieses Werkes vorhanden ist, und zweitens weil das Symposion zu den sehr wenigen Schriften Platos gehört, deren Datum sich mit grösster Wahrscheinlichkeit genau bestimmen lässt. Die indirecte Bezeichnung des Wissens als ἔχειν λόγον δοῦναι (202 a), scheint einer Stufe in der Entwickelung Platos zu entsprechen, wo er den Theätet noch nicht geschrieben hatte, aber schon die richtige Meinung als etwas vom Wissen verschiedenes und zwischen Wissen und Unwissenheit stehendes ansah. Das Wort Philosophie, später mit Weisheit und Dialektik gleichbedeutend, wird im Symposion noch in der ursprünglichen Bedeutung gebraucht und der Weisheit entgegengesetzt. Der Philosoph steht hier zwischen dem Weisen und dem Unwissenden (204 b), während er im Phädo sehr nahe der Gottheit gesetzt wird (Phädo 82 c).

Dem Symposion eigenthümlich ist die Andeutung einer Theorie des Wissens, nach der das Wissen nur scheinbar immer dasselbe bleibt (208 a), faktisch aber sich fortwährend erneuert, indem wir stets dieselben Begriffe aufs neue bilden. Diese Ansicht wäre schwerlich für Plato annehmbar gewesen, nachdem er die Theorie der Anamnesis, wie sie im Phädo und Phädrus erscheint, entwickelt hatte. Von der Anamnesis finden wir im Symposion keine Spur, obgleich hier gerade alle Gelegenheit dazu geboten wäre.

Diotima sagt ganz deutlich, dass keine andere Unsterblichkeit dem Menschen zukomme, als die Unsterblichkeit seiner göttlichen Werke. Da die Lehre der Unsterblichkeit seit dem Staat und Phädo überall in den späteren Werken Platos wiederkehrt, so muss das Symposion geschrieben worden sein, als noch Plato in Bezug auf das Jenseits sich zu der sokratischen Unwissenheit wie in der Apologie bekannte. Die Bildung der allgemeinen Begriffe geschieht nach dem Symposion durch allmähliche Induction, von den Einzelgegenständen ausgehend (210 b, 211 c), aber diese allgemeinen Begriffe haben alle Eigenschaften, die ihnen im Phädo zugetheilt werden (Sympos. 211 a, Phädo 79 d), nur mit dem Unterschiede, dass im Symposion dies an dem einen Beispiel der Idee des Schönen gezeigt ist, während wir im Phädo einer Vielheit gleichberechtigter Ideen begegnen. Das Verhältniss der Einzelgegenstände zur Idee, wird durch den Begriff der Theilnahme ausgedrückt, jedoch mit der Beschränkung, dass die Wandlungen der Einzelgegenstände keinen Einfluss auf die unwandelbare Idee ausüben. Diese Beschränkung wird selbstverständlich auch im Phädo vorausgesetzt, da dort den Einzelgegenständen wirkliches Sein überhaupt abgesprochen wird. Im Phädo wird die im Symposion erst angedeutete Ideenlehre weiter entwickelt und mit der Unsterblichkeits- und Wiedererinnerungslehre verknüpft. Diese Verknüpfung bleibt auch in den anerkannt spätesten Schriften (Timäus 41 e) bestehen, und somit wird es wahrscheinlich, dass das Symposion dem Phädo vorangegangen ist. Dies sieht man auch an der von Teichmüller treffend hervorgehobenen Steigerung des Selbstbewusstseins Platos vom Symposion bis zum Phädo und Phädrus. Was Sokrates im Phädrus (242 a) sagt, dass dieser die Veranlassung zu vielen Reden gegeben habe, könnte sich, wie Jowett hervorhebt, darauf beziehen, dass im Symposion auf den Vorschlag des Phädrus die Liebe zum Gegenstand der von Eryximachus empfohlenen Reden geworden ist. Wenn Huit behauptet, dass die Priorität des Phädrus allgemein anerkannt ist, so scheint er wohl nur Zeller gelesen zu haben, denn sonst würde er wissen, dass ausser Teichmüller und C. Ritter noch Munk, Campbell, Dittenberger, Frederking, Peipers, Schanz,

Kugler, Gomperz, Lina den Phädrus für später halten als das Symposion, und dass für diese Ansicht bereits so viel gewichtige Gründe geltend gemacht worden sind, dass die gründliche Kenntniss der einschlägigen Literatur hinreicht, um die Priorität des Symposions für eine wohl gesicherte wissenschaftliche Thatsache zu halten.

In Bezug auf das Datum der Abfassungszeit des Symposions hält der Verfasser nach den Arbeiten von Wolf, Tennemann, Spiller, Ueberweg, Zeller und Teichmüller ein näheres Eingehen für überflüssig, da alle diese Gelehrten mit überzeugenden Gründen das J. 385—384 vor Christi Geb. als Datum des Symposions festgestellt haben. Die Versuche, den berühmten Anachronismus wegzudeuten (Hommel), oder ihn auf viel spätere Zeit zu beziehen (Dümmler), haben sich gar nicht bewährt.

Auch die Untersuchungen über die Sprache des Symposions stimmen auf das beste mit den aus dem Inhalt und den äusseren Beziehungen des Dialogs gewonnenen Schlüssen. Der Stil des Symposions stellt es an das Ende der ersten Epoche von Platos Schriftstellerei. Constantin Ritter geht so weit, es nach dem Phädo anzusetzen, aber die von ihm gesammelten Beobachtungen beweisen nur, dass der Stil des Symposions dem des Phädo auffallend nahe steht, was uns in diesem Fall verhindert, aus dem Stil allein die Reihenfolge beider Dialoge zu erschliessen. Dem Inhalt nach ist aber der Phädo entschieden später als das Symposion geschrieben.

12. Der Phädros ist in logischer Hinsicht neben dem Sophist und dem Theätet eines der wichtigsten Werke Platos, obgleich seine logische Bedeutung bisher wenig Beachtung gefunden hat. Grote und Thompson machten auf das logische Element im Phädrus aufmerksam, Teichmüller nannte ihn sogar einen Hymnus auf die Logik, Lukas berücksichtigte den Phädrus in seinem speciellen Werk über die Theorie der Begriffseintheilungen bei Plato, aber Niemand hat es für der Mühe werth gehalten, die logischen Theorien des Phädros zusammenzustellen und mit denen anderer Dialoge zu vergleichen. Diese logischen Theo-

rien bieten zahlreiche Beziehungen zum Inhalt anderer Dialoge und können uns daher die Entscheidung über die Stellung des Phädros in der Entwickelung der platonischen Philosophie wesentlich erleichtern. Hätten die Gelehrten, welche den Phädros bald in das 20. bald in das 50. Lebensjahr Platos versetzen, statt der unsicheren äusseren Beziehungen den logischen Inhalt als sicheres und bewährtes Kriterium der Reife genommen, so wären solche Meinungsunterschiede kaum möglich, da, wie Thompson richtig bemerkte, Plato im Phädrus diejenigen Grundsätze und Theorien darlegt, die er erst in seinen spätesten Schriften zur Anwendung brachte.

Plato fordert, dass jede Untersuchung mit klaren Begriffsbestimmungen beginne (237 c), wenn sie sich nicht in Widersprüche verwickeln soll (263 a). Die Fähigkeit, Begriffe klar zu bestimmen, zeichnet den Dialektiker vor allen Rhetoren aus (269 b); nur der Dialektiker weiss die Begriffe richtig zu bestimmen (246 a), indem er angiebt, was sie sind und nicht was sie zu sein scheinen (266 b). Nur der Begriff eines Dinges ist das Wesentliche an ihm, sein wahres Wesen (247 d), und nur die Beziehungen der Begriffe führen zu einem wahren Wissen (247 d), da das Wissen stets sich auf das Wesen der Dinge bezieht, und nicht den Sinnen, sondern lediglich der Vernunft zugänglich ist (247 c, 250 d). Trotz dieses strengen Idealismus ist Plato nicht mehr wie im Phädo der Sinneserkenntniss gänzlich abhold — sondern räumt ihr, wie im Timäus, eine beschränkte Bedeutung ein. Es dienen nämlich die Sinneseindrücke, und besonders als die genauesten und deutlichsten unter ihnen die Gesichtseindrücke (250 d), der Vernunft als Material, das durch Schlüsse zur Einheit des Begriffs zusammengefasst wird und an die angeborenen Ideen erinnert (249 b c).

Die im Phädo weitläufig erklärte Nothwendigkeit der angeborenen Ideen, die nicht aus der sinnlichen Erfahrung stammen, wird im Phädrus vorausgesetzt und durch einen Mythus erläutert. Dieser Mythus bedeutet, dass wir eine Reihe allgemeiner Begriffe besitzen, die wir nicht der äusseren Erfahrung verdanken, und die wir daher schon vor unserer Geburt geschaut haben, oder die uns angeboren sind. Unsere Erkenntnissfähigkeit hat zum Ziel, die

Beziehungen dieser Begriffe zueinander und zu den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen zu ermitteln, indem wir stets das Einzelne zu höheren Einheiten des Allgemeinen zusammenfassen, und das Allgemeine kunstgemäss eintheilen (265, 277 a—c). Begriffstheilung und Begriffsbildung führen uns zum systematischen Wissen (266 b, 270 b), durch die Erkenntniss der Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten (273 d), da Irrthümer auf Schein-Aehnlichkeiten beruhen (262 b). Plato fordert, dass hierbei stets methodisch zu Werke gegangen werde, indem über jeden Gegenstand zunächst entschieden wird, ob er einfach oder zusammengesetzt sei (270 d); dann aber, wenn wir es mit einem Einfachen zu thun haben, sollen wir bestimmen, in welcher Weise es zu wirken oder zu leiden fähig ist, wenn aber ein Zusammengesetztes uns vorliegt, sollen wir seine Bestandtheile angeben und von jedem Bestandtheil als einem Einfachen das Wesen, seine Fähigkeit, etwas zu thun oder zu leiden, erforschen (270 d). So vereinigt hier Plato die logische Forschung mit dem Bewusstsein, dass das Logische allein nicht hinreicht, wenn es nicht durch das Metaphysische ergänzt wird. Es erscheint schon hier die Idee eines systematischen Wissens, das alles Seiende umfasst und jedem Einzelnen den ihm zugehörigen Platz zuweist. Dies Streben nach dem Erkennen des Weltzusammenhanges als eines einheitlichen Ganzen bekundet Plato auch in den einzelnen Problemen, die er im Phädrus in Angriff nimmt. So sagt er, dass das Wesen der Seele nicht anders erkannt werden kann, als im Zusammenhange mit dem Wesen des Weltalls (270 c). Die Unsterblichkeit der Seele wird in weit über den Phädo hinausgehender Weise aus ihrem Wesen als Princip der Bewegung abgeleitet (245 c). Dieser Beweis in seiner scharfen Präcision und prägnanten Kürze macht den Eindruck eines Kapitels aus der aristotelischen Metaphysik und ist den Ausführungen der spätesten Schriften von Plato durchaus verwandt. Platos Ideal, ein weltumfassendes systematisches Wissen, begeistert ihn, und er räumt dem Erkenntnissvermögen den ersten Rang vor allen andern Thätigkeiten der Seele ein. Damit hängt auch zusammen, dass Plato im Phädrus den Philosophen, der von den menschlichen Angelegenheiten seinen Geist abwendet und zu Gott strebt, hoch über

alle andern Menschen, über den Dichter und den Gesetzgeber stellt (249 d, 278 cd). Der Philosoph erkennt keine Autoritäten an (270 c, 275 c) und begnügt sich auch nicht mit schriftlicher Beglaubigung (275 d), er fordert Beweise und glaubt nur seiner eigenen Vernunft, ohne auf menschliche Meinungen Acht zu geben (274 c). Plato kündigt stolz allen Rednern, Dichtern, Gesetzgebern an, dass nur insofern ein jeder unter ihnen Philosoph gewesen ist, er seine Achtung verdient (278 cd). Indem er nun den Philosophen so hoch über alle andern Schriftsteller erhebt (249 d), sucht er sich selbst zu überbieten, indem er des Philosophen Lehrthätigkeit noch weit höher als seine Schriftstellerei schätzt, und letztere nur als ein artiges Spiel bezeichnet, das lediglich ein Andenken an die lebendige Thätigkeit des Lehrers hinterlässt (276 a—e). Ueber diese Geringschätzung der Schrift wurden die mannigfaltigsten Ansichten ausgesprochen — aber wenig hat man beachtet, dass dies nur ein gewandter rhetorischer Kunstgriff ist, um des zeitgenössischen Lesers grösste Erwartungen an Platos eigene Lehrthätigkeit zu fesseln, und so den Bewunderern der Schriften Platos ein grenzenloses Staunen vor der Grösse des Philosophen einzuflössen. Daher darf man aus dieser Stelle keineswegs einen voreiligen Schluss ziehen und behaupten, dass Plato, als er dies schrieb, noch ein Anfänger war. Im Gegentheil, eine solche nachdrückliche Bevorzugung der mündlichen Lehrthätigkeit vor der Schriftstellerei ist nur dann psychologisch erklärbar, wenn derjenige, der sie kundgiebt, schon eine Zeitlang mit Erfolg lehrt, und wenn er andererseits nicht fürchtet sich dem Vorwurf auszusetzen, dass er die Schriftstellerei geringschätze, weil er in ihr es zu nichts Bedeutendem zu bringen wisse.

Als Bedingungen jedes Erfolges stellt Plato die Begabung, das Wissen und die Uebung auf, und giebt uns trotz seiner scheinbaren Geringschätzung der Rhetorik eine Reihe von Bemerkungen über die Kunst der Ueberredung. Wir sehen, dass er schon über den im Gorgias eingenommenen Standpunkt hinaus ist, und dass ihm nicht mehr alle Rhetorik für nutzlos gilt. Seine Erfahrung als Lehrer hat ihn überzeugt, dass ein strenger Beweis nicht allen begreiflich ist, und dass es nicht genügt die Wahrheit gefunden zu

haben, wenn man sie nicht mitzutheilen und zu verbreiten weiss. Plato wird in seinem Alter immer mehr rhetorisch, obgleich er stets der im Phädrus ausgesprochenen Ueberzeugung treu geblieben ist, dass eine richtige Rhetorik nothwendig auf logischem Wissen, und nicht auf Meinungen beruhen muss (259 e, 262 c). Dabei ist jedoch nicht nur die Erfindung der Argumente, sondern auch ihre richtige Darlegung lobenswerth (236 a), und jede Rede muss so eingerichtet sein, dass alles in ihr die richtige Stelle einnimmt (264 bc). Plato geisselt die Formalistik der früheren Lehrer der Rhetorik (267, 270, 269 a), die nur auf einer kunstlosen Routine beruhte (260 d), — und er stellt den Begriff einer philosophischen Rhetorik auf, die durch Reden die Seelen leitet (261 a, 271—272b), und die wirkliche Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge und Begriffe erkennt (261 a).

Bei der Betrachtung dieser logischen und rhetorischen Theorien und ihrer Beziehungen zu anderen Schriften Platos, ergiebt sich mit grosser Klarheit die Stellung des Phädrus in der Reihe von Platos Werken. Es drängt sich zunächst von selbst ein Vergleich mit dem Gorgias auf. Lucas zählte die Stimmen competenter Platoforscher für und wider die Priorität des Gorgias, und fand nur 8 Stimmen für, aber 10 gegen diese Priorität: er schloss sich leider der Stimmenmehrheit an. Er vergass den schönen platonischen Ausspruch, dass Wahrheit nie durch Stimmenmehrheit, sondern allein durch Vernunftschlüsse entschieden wird. Thompson hat in seiner Ausgabe des Gorgias die Priorität dieses Dialogs mit unwiderlegbaren Argumenten bewiesen, und nach ihm haben auch Siebeck, Natorp, Dümmler diesen Beweis so bestätigt, dass selbst Zeller seine frühere Meinung über das Verhältniss beider Dialoge aufzugeben sich genöthigt sah und jetzt die Priorität des Gorgias anerkennt, obgleich Thompsons verdienstvolle Forschungen in Deutschland ebenso wenig bekannt zu sein scheinen, wie Campbells Einleitungen zum Sophisten und Politicus. Der Verfasser wundert sich, dass Dinge, die in England längst bewiesen sind, in Deutschland aufs neue erst bewiesen werden müssen und nur dann anerkannt werden, wenn sie den Stempel deutscher Gelehrsamkeit tragen.

Die Priorität des Phädo hat Schultess besonders klar begründet, und sie wurde auch von Peipers und Bury bestätigt, was besonders klar wird, wenn wir die logischen Theorien vergleichen. Im Phädo wird die Behauptung, dass die Ideen das Wesen der Dinge ausmachen noch in die Form einer Frage eingehüllt (76 c), im Phädrus ist sie schon zum Gemeingut der Philosophen geworden (237 c, 247 c d) und wird mit demselben Selbstbewusstsein ausgesprochen, wie im Timäus. Auch in Betreff des Urtheils über die Sinnesthätigkeit ist der Phädrus dem Timäus viel näher als der Phädo. Im Phädrus spricht Plato von dem Zusammenfassen vieler Wahrnehmungen zu einem Begriff (249 b) und giebt sogar zu, dass wir die Schönheit mit dem Gesicht als dem vollkommensten der Sinne wahrnehmen (250 d). Dies stimmt ganz mit dem Timäus überein, widerspricht aber dem Phädo, wo zwar das Gesicht auch als der schärfste aller Sinne anerkannt wird (65 b), aber mit der Bemerkung, dass selbst das Gesicht und das ihm nahestehende Gehör uns gar nicht in der Erkenntniss des Schönen, Wahren und Guten fördern.

Da nun aus bekannten Gründen der Timäus für eine der spätesten Schriften Platos gilt, so bürgt uns die grössere Uebereinstimmung des Phädrus mit diesem Dialog dafür, dass der Phädrus jedenfalls später als der Phädo geschrieben worden ist.

Viel schwerer ist das Verhältniss zwischen Phädrus und Theätet zu bestimmen. Beide haben viel Gemeinsames, und nur der Begriff der Rhetorik, die im Theätet als blosse Ueberredungskunst aufgefasst wird (201 a), scheint im Phädrus reifer zu sein. Einen entscheidenden Schluss darauf zu bauen, hält der Verfasser für nicht möglich. Dagegen ist ihm die Priorität des Phädrus vor dem Parmenides unzweifelhaft, da der Parmenides gerade jene Gestalt der Ideenlehre aufgiebt, die noch im Phädrus vorgetragen wird.

Eine Ergänzung und Bestätigung der sich aus dem Inhalt des Phädrus ergebenden Folgerungen sieht der Verfasser in dem Studium der Beziehungen Platos zu Isokrates. Unter Berücksichtigung der ausgedehnten Literatur dieser Frage bekennt sich der Verfasser zur Ansicht Teichmüllers, dass der Phädrus nicht

nur nach der Sophistenrede, sondern auch nach dem Panegyricus des Isokrates erschienen ist. Die Anerkennung des Isokrates im Phädrus ist eine sehr begrenzte und bedingte, und wenn selbst die Sophistenrede gegen Plato gerichtet war, so hatte Plato, als er den Phädrus schrieb, etwa 10 Jahre später keinen Grund dem Isokrates ob dieser alten Angriffe zu zürnen. Ihm den ersten Platz unter Rednern und Rhetoren einzuräumen will nicht viel sagen, nachdem diese kurz vorher im Vergleich mit Philosophen herabgesetzt worden waren. Danach wäre der Phädrus um 380 v. Chr. Geb. geschrieben, was sehr gut mit Campbells (Biblioth. Platonic. I, 27) Ausführungen in Betreff von Platos Verhältnis zu Lysias übereinstimmt. Der Phädrus muss zu einer Zeit geschrieben worden sein, wo der Ruhm des Lysias seinen Höhepunkt erreicht hatte, und doch nicht nach Lysias Tode, also vor 378. Mit dieser späten Ansetzung stimmen auf das beste auch die Untersuchungen über den Stil des Phädrus überein. Campbell hat in ihm alle Merkmale der späteren Schriften nachgewiesen und 76 Wörter aufgezählt, die ausser dem Phädrus nur im Timäus, Critias oder Leges vorkommen. Constantin Ritter fand von den der spätesten Gruppe eigenthümlichen Spracherscheinungen noch 18 im Phädrus vertreten. Eine solche Uebereinstimmung der vermittelst gänzlich verschiedener Methoden gewonnenen Ergebnisse kann nur die Zuverlässigkeit dieser Ergebnisse bis zur Evidenz steigern, und wer aufmerksam und unparteiisch das gesammte Material der Frage überblickt, der darf heute nicht mehr zweifeln, dass der Phädrus nach dem Symposion und Phädo, und vor dem Parmenides und Sophisten, von Plato kurz vor seinem 50. Lebensjahr geschrieben wurde.

Zum Schluss fasst der Verfasser seine Ergebnisse in folgender Weise zusammen:

Der Euthyphro, Crito, die Apologie sind um 399 entstanden, der Cratylus viel später, aber vor dem Symposion, das kurz nach 385 veröffentlicht wurde. Nach dem Symposion schrieb Plato den Phädo, später noch, aber vor 378 den Phädrus, und vor oder nach dem Phädrus den Theätet. Auf den

Theätet folgte viel später der Parmenides, und auf diesen der Sophist der Politicus und der Philebus.

Seine Schlüsse hat der Verfasser in den zwölf, das vorliegende Werk bildenden Abhandlungen nicht nur durch seine Methode der Vergleichung logischer Theorien begründet, sondern auch durch Berücksichtigung der gesammten Platonischen Literatur aller Sprachen, besonders der bisher in Deutschland nicht genug bekannten englischen Philologen, in klare Beziehung zu den bisherigen Forschungen gesetzt. Der Verfasser bestrebt sich, in der Geschichte jeder einzelnen Frage einen stetigen Fortschritt nachzuweisen, und zu zeigen, dass der grosse Fleiss, der von den Gelehrten aller Nationen auf die scheinbar unwesentliche Frage der Reihenfolge platonischer Schriften verwendet worden ist, unser Wissen auch thatsächlich förderte.

V.

Sur la composition de la Physique d'Aristote.

Second article.

Par

Paul Tannery à Paris.

Mon premier article (Archiv, t. VIII, fasc. 1; 1894, pp. 224 sqq.) a donné lieu, dans ce recueil même (t. VIII, fasc. 4; 1895, pp. 454 sqq.), à une réfutation écrite avec une verve non moins gasconne que juvénile. Je n'ai nullement l'intention de me laisser entraîner à une polémique en règle sur ce terrain; nos lecteurs ont les pièces en main, ils peuvent apprécier la valeur des arguments pour et contre, et s'ils jugent que la question en vaille la peine, se faire une opinion par eux-mêmes. C'est tout ce que je désire.

Cependant quelques nouvelles remarques peuvent n'être pas hors de propos. Rappelons d'abord les faits, en précisant:

Phys. III, 1, 201 A, 14 sqq., Aristote range nettement la γένεσις et la φθορά parmi les κινήσεις. „ . . . τοῦ δὲ γενητοῦ καὶ φθαρτοῦ γένεσις καὶ φθορὰ . . . ὅτι δὲ τοῦτό ἐστιν ἡ κίνησις, ἐντεῦθεν δῆλον“. Au contraire Phys. V, 1, 225 A, 33 il a écrit: ἐπεὶ . . . αἱ κατὰ γένεσιν καὶ φθορὰν (μεταβολαὶ) οὐ κινήσεις (εἰσίν). Sans doute tout philosophe a le droit de changer d'opinion et de corriger ses premiers aperçus; mais il n'a guère celui de laisser subsister, dans un ouvrage écrit d'une haleine, des contradictions aussi formelles que celle indiquée ci-dessus. Autrement on peut l'accuser d'incohérence; je préfère admettre que la Physique a été rédigée en deux fois.

L'argument le plus sérieux qu'oppose mon contradicteur, et qu'il déclare lui-même absolument décisif, est que, dans le livre

VIII de la Physique, Aristote se placerait précisément au même point de vue que dans le livre V. Or c'est là un fait que je nie. Dès le chap. 1, 251 A 16 sqq., pour prouver que la κίνησις est éternelle, Aristote examine l'hypothèse que chacun des κινητά ait eu une γένεσις antérieure à sa première κίνησις; cette hypothèse entraîne, dit-il, avant la première κίνησις supposée, un autre changement et mouvement, suivant lequel s'est produit ce qui est susceptible d'être mu ou de mouvoir (ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατὸν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι). Nous retrouvons donc bien, dans ce passage, le point de vue du livre III, l'identification de la κίνησις avec la μεταβολή, le classement de la γένεσις parmi les κινήσεις.

Maintenant il est parfaitement certain qu'en étendant ainsi, contre l'usage habituel, le sens du mot κίνησις, Aristote n'a pu ni supprimer le concept restreint, ni s'en passer.

De là ses énumérations des différentes sortes de κινήσεις (comme de Coelo, IV, 3, 310 A; de Anima, I, 3, 406 A 12), énumérations dans lesquelles ne figurent pas la γένεσις et la φθορά. Mais dira-t-on pour cela qu'au point de vue du livre III de la Physique, ces énumérations sont incomplètes? Une génération ou une destruction est-elle possible sans les trois mouvements κατὰ μέγεθος, κατ' εἶδος, κατὰ τόπον [1])?

De là encore ce fait, invoqué par M. Rodier, qu'au livre VII de la Physique, chap. 6, après avoir démontré que le premier moteur est ἀκίνητον, Aristote s'arrête à prouver qu'il est éternel. Il faut voir en quoi consiste la première démonstration; or il est aisé de reconnaître qu'elle n'est vraiment valable que si ἀκίνητον est entendu au sens restreint, et cela d'autant plus qu'Aristote, dans son argumentation, a particulièrement en vue le mouvement local. La seconde preuve restait donc à faire.

Mais le plus significatif est que pour fournir cette preuve

[1]) Si dans un ouvrage d'Aristote, incontestablement rédigé après le livre VIII de la Physique, se trouvait un passage formel excluant des κινήσεις la γένεσις et la φθορά, la question serait sans doute différente. Mais où trouver un tel passage? Dans le traité spécial De Generatione et Corruptione, l'assimilation est précise: I, 2, 315: περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τῆς ἁπλῆς ... καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπλῶν κινήσεων.

Aristote examine l'hypothèse d'êtres qui tantôt seraient, tantôt ne seraient pas, sans toutefois avoir de γένεσις ou de φθορά; 258 B 16: ἐπί τινων ἐνδεχομένων ὥστ' εἶναί ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Faut-il une preuve plus décisive qu'il entend désormais la γένεσις et la φθορά dans un sens assez restreint pour qu'elles soient inséparables de l'idée de mouvement, tandis qu'il refuse de concevoir comme telles le passage du néant à l'être ou de l'être au néant d'un indivisible? Est-il possible de contredire plus formellement les définitions du livre V, où la γένεσις est présentée comme la transition du μὴ ὑποκείμενον à l'ὑποκείμενον, et la φθορά comme la transition inverse?

Il me serait aussi aisé de répondre, point par point, aux autres arguments de mon contradicteur, et de multiplier les preuves de l'incohérence entre les doctrines des livres I à IV et VIII d'une part, et celles des livres V à VII de l'autre. Mais je ne prétends pas épuiser la question; j'ai voulu seulement la poser et la soumettre à une étude plus approfondie de ceux qui la jugeront digne d'intérêt et pourront y consacrer leurs loisirs. Je me bornerai donc à ajouter quelques remarques sur la tradition historique.

Il est à peine utile de rappeler que la Φυσικὴ ἀκρόασις ne figure pas dans les listes des ouvrages d'Aristote extraites des catalogues alexandrins et recueillies par Diogène Laerce. Si l'on se reporte d'ailleurs au préambule du Commentaire de Simplicius sur le livre VI (ed. Diels, pp. 923—925), il devient clair que l'ordre actuel a été établi par Andronicus et qu'il a cru nécessaire de le justifier par une discussion approfondie. Son motif déterminant a été l'ordre de matières suivi par Eudème dans les quatre livres de ses Φυσικά; il se trouvait d'ailleurs en présence d'une tradition constante, à savoir que le traité d'Aristote sur la Nature ne comprenait proprement que cinq livres, et qu'Eudème avait utilisé en même temps trois livres περὶ κινήσεως (témoignages de Damas et d'Adraste dans Simplicius ed. Diels; 924, 13 et 4, 11; etc.).

Andronicus a donc essayé de prouver trois points: 1° le livre V actuel appartient aux Φυσικά d'Aristote; 2° les livres VI, VII, VIII sont désignés par Aristote sous le titre περὶ κινήσεως: 3° le livre VI est la suite naturelle du livre V.

Le dernier point est indiscutable; ma thèse est d'ailleurs qu'Andronicus s'est trompé et qu'il aurait dû reconnaître les trois livres περὶ κινήσεως dans les livres V, VI, VII actuels, rattacher au contraire le livre VIII au livre IV. Ses arguments ne portent pas en ce qui concerne le livre VIII, puisque les renvois d'Aristote qu'il indique ne sont relatifs qu'aux livres VI et VII. Quand au livre V, il invoquait (Simplicius, 923, 10 à 15) un témoignage de Théophraste répondant à Eudème qui lui avait écrit sur un passage du livre V dans un exemplaire incorrect: „Pour ce que tu m'as demandé de t'écrire et de t'envoyer le texte d'après les Φυσικά, ou bien je ne comprends pas ou bien cela ne doit différer que très peu de (suit un passage actuellement Phys. V, 2, 226, 614—16)." Andronicus en conclut que Théophraste considérait bien le livre V comme faisant partie des Φυσικά.

Examinons la valeur réelle de cet argument. Sans aucun doute Andronicus n'avait pas entre les mains la lettre d'Eudème, qui aurait été décisive pour lui et qu'il aurait citée aussi bien que celle de Théophraste; il a indiqué d'après la réponse le sens probable de cette lettre, mais il n'y a pas à croire qu'Eudème ait réellement parlé du cinquième livre. Il est d'ailleurs très possible qu'Eudème ait visé le passage Metaph. X, 12, 1060, où se retrouve la même phrase, et qu'il ait demandé à Théophraste de lui envoyer le texte correspondant des Φυσικά. Mais comme sous ce nom les disciples d'Aristote et Aristote lui même entendaient un ensemble d'écrits beaucoup plus considérable que la Φυσικὴ ἀκρόασις proprement dite, le témoignage invoqué par Andronicus est tout-à-fait insuffisant pour trancher la question.

En résumé, la solution adoptée par Andronicus au sujet de la difficulté qu'il rencontrait n'est nullement satisfaisante, parce que le lien entre les livres V et VI est beaucoup plus étroit qu'entre les livres IV et V ou VII et VIII. Celle que je propose s'accorde au contraire, je crois, très convenablement avec la tradition sur le groupement ancien des trois livres περὶ κινήσεως, et elle se prête mieux à l'explication des difficultés spéciales relatives au livre VII.

VI.

Zu Schillers Lehre vom Schein.

Von

Karl Gneisse in Strassburg.

In meinem Buche „Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung“ (Berlin, Weidmann, 1893) habe ich auf Seite 21ff. entwickelt, was Schiller unter dem Bewusstseinsgebilde des Scheins versteht. Dass der schöne Schein ein Grundbegriff Schillerscher Aesthetik ist, geht aus den eigenen Worten des Dichters zur Genüge hervor. Ueber seine Bedeutung aber vollständig klar zu werden war man verhindert, so lange man verkannte, dass derselbe nur eine Art des Scheins überhaupt ist, der ein Bewusstseinsgebilde darstellt, das bei jeder sinnlichen Wahrnehmung zu Stande kommt.

Die Empfindung nämlich, die ein Gegenstand in uns hervorruft, weil er schön ist, findet nach Schiller statt nicht bei der ersten Berührung des Gegenstandes mit unserem Geiste, nicht bei der sinnlichen Aufnahme des durch ihn in unserem Geiste hervorgerufenen Eindruckes; sie findet auch nicht statt, wenn ich den Gegenstand auf Grund der sinnlichen Auffassung in die Kategorien einordne, unter welche die Gegenstände unserer sinnlichen Erfahrung zusammengefasst werden. Vielmehr tritt sie auf gelegentlich der Akte, durch die ich das durch den sinnlichen Eindruck hervor-

gerufene Bewusstseinsgebilde bearbeite zum Zwecke der Einordnung unter die früher mir zugeströmten Eindrücke. Welcher Art ist nun diese Bearbeitung?

Wenn ich ein Haus wahrnehme, so wird mir in der sinnlichen Perception, die natürlich mit Bewusstsein verbunden sein muss, nur ein Bewusstsein der Oberflächengestaltung desselben, soweit sie zu meiner Anschauung kommt, gegeben. Von dem Inneren des Hauses, von seiner Rückseite kommt in ihr nichts zu meinem Bewusstsein, weil ja kein Teil derselben durch die Sinne von mir aufgenommen wird (a). Ferner ist mir mit dem Sinneseindruck noch nicht das Bewusstsein einer durch den Zweck des Hauses bestimmten Anordnung der Teile seiner Oberflächenempfindung gegeben (b). Drittens ist die Empfindung der Oberfläche des betreffenden Hauses, wenn man sie vergleicht mit dem, was zu dem Begriff der Oberfläche eines Hauses gehört, durchaus individueller Art und mit Zügen ausgestattet, die in der Empfindung der Oberfläche eines Hauses überhaupt, wenn es eine solche gäbe, fehlen würden (c).

Soll nun der Denkakt vor sich gehen, durch den ich den neu aufgenommenen Gegenstand einordne unter die Kategorie der Häuser, so muss sich der empfundene Gegenstand x erst in einer solchen Gestalt in meinem Bewusstsein darstellen, dass ich folgenden Schluss ziehen kann: x enthält die und die Züge; jeder Gegenstand, der die und die Züge enthält, ist ein Haus; — folglich ist x ein Haus.

Die Umformung des durch den sinnlichen Eindruck hervorgerufenen Bewusstseinsgebildes zu einem im gegenwärtigen Bewusstsein sich darstellenden Repräsentanten des Begriffs, seine Umformung zum Schein, vollzieht sich im ästhetischen Zustand oder im Betrachten, auf derjenigen Stufe der Wahrnehmung, die zwischen sinnliche Aufnahme (Empfinden) und denkende Agnoscierung fällt. Zu dieser Umformung gehört also die Reinigung des sinnlichen Eindruckes von den individuellen Elementen, die dem Begriff nicht eigentümlich sind (c), weiter die Auffassung seines Inhaltes nach einer bestimmten Regel (hier nach dem Zweck des Hauses) (b), und endlich die Ergänzung desselben durch die

Züge, welche ihm fehlen und die doch im Begriff vorhanden sind (a).

Habe ich also, um zu unserm Beispiel zurückzukehren, die Oberfläche des Hauses in mein Bewusstsein empfindend aufgenommen (Empfindung), so halte ich betrachtend von den Zügen derselben nur das fest, was der Oberfläche jedes Hauses eigentümlich sein muss, werde mir bewusst, dass die Elemente derselben einem gewissen Kompositionsgesetz unterworfen sind und ergänze das so gewonnene Bewusstseinsgebilde durch Association, so dass aus dem Bewusstseinsgebilde der Oberfläche eines Hauses das eines vollständigen Hauses (Schein des Hauses) wird. Dann erst nehme ich die Gleichsetzung dieses Bewusstseinsgebildes mit dem Begriff vor, in dem ich alle die Häuser zusammenfasse, die bisher in meine Erfahrung eingetreten sind: ich denke x in der Form des Scheins als Haus (Gedanke).

Was mich zu dieser Auseinandersetzung veranlasst hat, ist der Umstand, dass die Darstellung des Scheins in meinem Buche eine Lücke aufweist. Ich habe dort den oben mit a bezeichneten Punkt nicht berücksichtigt, weil ich aus gewissen Gründen über die Notwendigkeit desselben nicht schlüssig wurde. Dass derselbe ausserordentlich wichtig ist, insbesondere auch für die Erklärung des Inhaltes und der Wirkung des schönen Scheins, liegt auf der Hand.

In dem Bewusstseinsgebilde des Scheins sehe ich die bedeutendste Entdeckung der philosophischen Aufsätze Schillers, eine Entdeckung, von der ich hoffe, dass ihre Wichtigkeit für Psychologie, Erkenntnistheorie und Aesthetik noch allgemein anerkannt werden wird. In meiner Ansicht werde ich dadurch nicht erschüttert, dass E. Kühnemann in seiner jüngst erschienenen Habilitationsschrift „Kants und Schillers Begründung der Aesthetik“ (München, Beck, 1895), S. 175 gelegentlich einer Besprechung meines Buches die psychologische Lehre vom Schein als ein Nebenergebnis Schillers bezeichnet.

Bei dieser Gelegenheit sei es mir auch gestattet zu erklären, dass ich auf jene Besprechung nicht antworten werde. Wer, unbeirrt durch das Gaukelbild einer Erforschung „des seelischen Pro-

cesses der Gedankenentwickelung in einer grossen Denkerpersönlichkeit“, eine zwar nüchterne, aber klare Feststellung der für immer geltenden Ergebnisse der philosophischen Arbeit Schillers als notwendig ansieht, wird, des bin ich gewiss, nach der Lektüre von Kühnemanns Habilitationsschrift von selber auch die Auffassung prüfen, die ein kleiner, aber allerdings wichtiger Bestandteil des in jener behandelten Stoffes in meinem Buch erfahren hat.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 2. Heft.

VII.

Plato und die Malerei.

Von

Dr. **M. Sartorius** in Breslau.

Die Anfänge der Kunst der Malerei bei den Griechen entschwinden dem Blicke der Forschung. Nach Brunn, der in seiner Geschichte der griechischen Künstler (1857—59, 2 Bde.) gerade den ältesten Malern besondere Sorgfalt widmete, haben zwar zahlreiche Gelehrte mit Scharfsinn das Dunkel zu durchdringen gesucht, doch ist man noch oft über Vermutungen und Hypothesen kaum hinausgekommen. Die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst. Die Werke jener Alten sind untergegangen; etwaige Nachbildungen und Einflüsse derselben, z. B. auf die Vasenmalerei sind an sich von durchaus unsicherem Wert. Die literarischen Notizen über Künstler und Gemälde sind für jene alten Zeiten äusserst dürftig vorhanden und oft dunkel. Besonders die Hauptstellen bei Plinius histor. natur. XXXV c. 8 § 53 ff. und bei Quintilian institut. orator. XII, 10 bieten der Auslegung zahlreiche Rätsel. So öffnet sich denn dem Widerstreit der Ansichten ein weiter Tummelplatz, wobei aber niemand die Sicherheit seiner Ergebnisse verbürgen kann.

Verspricht demnach eine neue Durchsicht des bisher bearbeiteten Materials geringen Erfolg, so erscheint es ratsam, Ausschau zu halten, ob nicht noch an Orten, die dem Kunsthistoriker ausserhalb des Weges liegen, nützliche Beiträge aufgelesen werden können.

Und nun ist es seltsam, dass ein sonst so ausgiebig benützter Schriftsteller, wie Plato ist, für die Geschichte der Malerei noch so gut wie gar nicht systematisch herangezogen wurde. Lesen wir doch bei Diogenes Laertius III § 6 ausdrücklich von ihm: „er soll auch der Malerei sich befleissigt haben“ und bei Apulejus dogm. Plat. c. 2: „er verschmähte die Kunst der Malerei nicht“.

Warum schenkte die philologische Forschung diesem Winke nicht sogleich die gebührende Beachtung? Der Grund dieser auffälligen Erscheinung ist nicht schwer zu erkennen. Bei Olympiodor vit. Plat. c. 2 lautet die Notiz ausführlicher: „er besuchte auch Maler, von welchen er hinsichtlich der Mischung der Farben unterrichtet wurde, deren er im Timäus erwähnt;“ ganz ähnlich bei Anonymi vit. Plat. und Prolegg. philos. Plat. c. 3. Damit war die Untersuchung auf ein engeres Gebiet gewiesen und hinsichtlich des Timäus die Erwartung aufs höchste gespannt. — Was findet sich nun in diesem Dialog?

Eingehend handelt über die Farben Kapitel 30 (pag. 67 C folg.); hier müsste also wohl, vermutete man, aufgespeichert sein, was Plato bei den Malern lernte. Sehen wir nun zu! In den vorhergehenden Kapiteln ist die Rede von Geschmack, Geruch, Gehör; als vierte Art sinnlicher Wahrnehmung folgt jetzt das Gesicht. „Eine Flamme fliesst ab von allen Körpern, welche behufs der Wahrnehmung der Sehkraft angemessene Teilchen umfasst . . . . Die von den Gegenständen ausgehenden und auf das Gesicht fallenden Teilchen sind teils kleiner, teils grösser, teils eben so gross als die Sehkraft selbst. Die eben so grossen sind nicht wahrnehmbar und werden als durchsichtig bezeichnet. Die grösseren und die kleineren, welche auf die Sehkraft teils zusammenziehend, teils erweiternd einwirken, sind weiss und schwarz, vergleichbar beim Gefühl mit heiss und kalt und beim Geschmack mit herb und beissend. Weiss ist das, wodurch die Sehkraft erweitert wird, schwarz das Gegenteil davon. Die raschere, von einem verschiedenartigen Feuer andringende und die Sehkraft bis zu den Augen erweiternde Bewegung, welche durch die Durchgänge der Augen selbst gewaltsam sich durchdrängt und reichliches Feuer und Wasser, das wir Thränen nennen, von dort ausgiesst, . . . diese

Empfindung nennen wir Gefunkel, das sie Bewirkende aber glänzend und schimmernd"[1]).

Ist dies nicht eine erfreuliche Fundgrube von Kenntnissen, die den damaligen Malern abgelernt sind? — Nichts weniger als dies: ein heutiger Künstler würde dazu wahrscheinlich sofort bedenklich den Kopf schütteln, und auch ein Maler jener Zeit konnte von alledem unmöglich das Mindeste zu gebrauchen wissen. Es handelt sich hier ganz und gar nicht um Farbstoffe oder Farbenerscheinungen in der Natur, die den Maler angehen, sondern um angebliche Lichtbewegungen, welche von den Gegenständen ausgehen und unter Umständen vom Auge als Farben empfunden werden sollen.

Aber sehen wir weiter (p. 68 B): „Der mittleren Gattung des Feuers, die zwar zu dem Feuchten der Augen gelangt und sich mit ihm mischt, jedoch ohne zu glänzen, geben wir den Namen rot." Man beachte, dass auch hier von einer besondern Art Feuer die Rede ist. — „Glänzend mit rot und weiss verbunden giebt hochgelb; rot mit schwarz und weiss gemischt giebt Purpur; dunkelrot, wenn diesen mehr schwarz beigemengt wird: feuerrot mischt sich aus gelb und grau, grau aus weiss und schwarz, blassgelb aus weiss und hochgelb, glänzend zusammen mit weiss und genügend schwarz giebt dunkelschwarzblau, dieses mit weiss gemischt himmelblau, feuergelb mit schwarz lauchgrün." — Dieser letzte Abschnitt könnte auf den ersten Blick der Praxis der Maler entlehnt zu sein scheinen. Doch lässt der Zusammenhang unmöglich die Auslegung zu, dass unter rot, gelb u. s. w. Farbstoffe zu verstehen seien. Bedenken erregt auch besonders das Mischungsrezept für Purpur, den doch einfach die Natur lieferte, und die Bedeutung von „glänzend". Auch die Ausdrücke τούτοις μεμιγμένοις καυθεῖσι[2]) und εἰς μέλαν κατακορὲς ἐμπεσόν deuten schwerlich auf Veränderungen,

[1]) Ich gebe die Citate aus Plato in deutscher Uebersetzung — meist mit Anlehnung an die Uebersetzung von H. Müller, — teilweise auch gekürzt unter Hervorhebung der Hauptsachen.

[2]) Vergl. Aristot. de color. p. 792 a 14; 798 b 17. Καίεσθαι deckt sich dem Sinne nach offenbar mit der häufig wiederkehrenden πέψις ὑπὸ τοῦ ἡλίου (z. B. p. 795 b 8) u. dergl.

die mit Malerfarben vorgenommen würden, sondern auf physikalische Vorgänge in der Natur.

Das ganze, die Farben betreffende Kapitel stellt sich in Parallele mit der unter den aristotelischen Schriften enthaltenen Abhandlung „über die Farben". In dieser werden die Farben der Elemente, der Morgen- und Abendröte, der Wellen, der Spiegelbilder, der Blätter und Blüten, der Haare und Federn u. s. w. erörtert, aber durchaus nicht vom Standpunkt des Malers, sondern von dem der damaligen Naturforschung. Der Verfasser hebt dies selbst hervor (p. 792 b 16): „man muss dies alles untersuchen nicht, wie die Maler, die Farben mischend, sondern die zurückgeworfenen Strahlen mit einander vereinigend; denn am meisten möchte man in der Natur die Farbenmischungen betrachten". Die Entstehung der Farben sei zurückzuführen besonders auf das Licht der Sonne und des Feuers, sowie auf Luft und Wasser; denn in verschiedenen Verhältnissen gemischt bewirken diese so zu sagen alle Farben. — Dem entspricht vollständig, was wir bei Plato lesen (Timäus p. 68 D): „wollte aber jemand bei solchen Untersuchungen durch Versuche das nachweisen, so hätte er den Unterschied menschlicher und göttlicher Natur verkannt, weil Gott das Viele in Eins zu mischen und wiederum aus Einem in vieles aufzulösen hinreichend kundig und vermögend ist, ein Mensch aber keins von diesen beiden weder jetzt im stande ist, noch jemals später sein wird".

Es lässt sich also nicht leugnen, dass der Timäus jene hochgespannten Erwartungen, er werde Aufschlüsse über die damalige Malerei bieten, nicht erfüllt. Diese Enttäuschung spiegelt sich z. B. deutlich in den Worten Zellers wieder (Philos. der Griechen, 3. Aufl. Bd. II, 1 S. 342, 2): „Die Angabe, dass Plato bei Malern Unterricht genossen und daher jene Kenntnis der Farben gewonnen habe, die der Timäus beweise, mag eine pragmatische Vermutung aus diesem Gespräche sein".

Doch müssen wir uns hüten, das Kind mit dem Bade auszugiessen und zu behaupten, Plato habe der Malerei durchaus ferngestanden. Von Bedeutung ist es nämlich, dass die Erwähnung des Timäus sich gerade bei den älteren, besseren Biographen Apu-

lejus und Diogenes (aus dem zweiten Jahrhundert) nicht findet. Der spätere Olympiodor (um 500 n. Chr.) ist also zwar ausführlicher, aber möglicher Weise auf Kosten der Wahrheit. — Und ferner: wenn auch der Timäus die Geheimnisse der Technik derzeitiger Malerei nicht enthüllt, so verrät er doch ein hohes Interesse und Verständnis für das Spiel des Lichtes und der Farben in der Natur. Leicht möglich wäre es, dass dieses Intersse einen Nachklang darstellte einer früheren Neigung, die den Verfasser einst in seinen jungen Jahren in die Ateliers der Maler zog und zu eigenen Versuchen auf dem Gebiet des Schönen antrieb. — Sehen wir also nach, ob und wieweit der Philosoph in anderen Schriften den früheren Kunstbeflissenen durchblicken lässt.

I.

Nachrichten über die früheren und gleichzeitigen Künstler sind bei Plato allerdings äusserst dürftig. Im Ion (p. 532 E) bemerkt Sokrates, dass es viele gute und schlechte Maler gebe, und dass, wer bei Polygnot, dem Sohne des Aglaophon, nachzuweisen wisse, worin dessen Gemälde Lob und Tadel verdienen, dies auch bei andern Künstlern vermöge. Im Gorgias (p. 448 B) werden zwei Maler erwähnt, Aristophon, der Sohn des Aglaophon, und dessen Bruder. Der Name des letzteren wird nicht mitgeteilt, doch führt ein Vergleich mit dem vorangehenden Citat zu der Vermutung, dass Polygnot gemeint ist, wie dies übrigens auch schon vom Scholiasten angemerkt wird. Aus Gorgias p. 453 C erfahren wir, dass Zeuxis einer der vielen Maler sei, die Lebendes malten, — aus Protagoras p. 318 B, dass sich damals — die Zeit, in welche uns der Dialog versetzt, ist nicht sicher zu bestimmen — seit kurzem in Athen ein junger Mann aufhielt, welcher Unterricht im Malen erteilte, der Herakleote Zeuxippus. Sauppe nimmt wohl mit Recht an, dass sich beide Stellen auf dieselbe Person beziehen und der bekannte Name Zeuxis durch Abkürzung des ursprünglichen Zeuxippus entstanden sei. Ob im Staat p. 529 D der Name Dädalus einen Maler bezeichne oder einen andern Künstler, lässt sich nicht ausmachen.

Befremden könnte es, dass unser Philosoph einen gefeierten

Künstler wie Parrhasius, welcher neben Zeuxis den höchsten Ruhm genoss, nicht mit einem Worte erwähnt. zumal Xenophon in seinen Memorabilien (III, 10) ein Gespräch des Sokrates mit diesem Künstler mitteilt. Doch ist Plato ja auch sonst, speciell auf dem Gebiet der Philosophie, mit Namenangaben äusserst karg.

II.

Kurze Andeutungen, wie ein Bild hergestellt wird, giebt Plato im Staate, Buch VI, c. 13. Er vergleicht daselbst den Philosophen, der das im Reiche des wohlgeordneten Göttlichen Erblickte auf die Sitten der Menschen im öffentlichen und häuslichen Leben zu übertragen unternimmt, mit einem Künstler, der nach göttlichem Urbilde sein Gemälde anfertigt. „Erst reinigt derselbe die Tafel, . . . dann entwirft er die ersten Umrisse. nach jenem Vorbilde wiederholt hinblickend, . . . das eine wischt er wohl wieder aus, anderes dagegen hinzumalend, bis er das Bild so vollkommen als möglich macht“ (p. 501 A).

Die Stelle hält sich zwar nur an der Oberfläche, ohne in die Tiefe einzudringen, verdient aber doch unsere Beachtung. Sie bestätigt, dass zur Zeit Platos ausser Wandmalerei auch schon Tafelmalerei bestand. Plinius (hist. nat. 35, c. 9 § 60) berichtet, dass vor Apollodor (um 408 v. Chr.) kein Tafelbild nachzuweisen sei, welches „teneat oculos“. Die Neuerung scheint also sehr schnell Verbreitung und Anerkennung gefunden zu haben; denn Plato erwähnt die Sache, als ob nicht das mindeste Ungewöhnliche dabei sei.

Ueber die Oberfläche der Tafel bemerkt jene Stelle nur. dass sie rein sein müsse. Dieser Ausdruck ist wohl gewählt mit Rücksicht auf den Staat und die Sitten der Menschen, die in Vergleich gestellt sind. Im allgemeinen werden wir anzunehmzn haben, dass die Tafeln der Maler weiss grundiert waren. Weiss wird als eine Hauptgattung des Reinen bezeichnet Philebus p. 53 A, und im Staate p. 429 D weist Plato darauf hin, dass Färber weisse Wolle auswählen, wenn sie waschechten Purpur herstellen wollen.

III.

Auf die reine Tafel entwirft zunächst der Künstler die Umrisszeichnung. Hätte uns doch Plato hierbei Näheres angegeben! Das dazu verwandte Material freilich ist ziemlich gleichgültig: Zirkel, Lineal und Winkelmass werden im Philebus p. 51 C erwähnt. Aber um so wichtiger wäre gewesen zu erfahren, ob und bis zu welchem Grade die Kunst damals schon vermochte, richtig, d. h. perspektivisch zu zeichnen. In jener Stelle des Staates finden wir hierüber nichts: kam es doch dem Verfasser auch nur darauf an, seine abstrakt-politische Thätigkeit mit der konkreten des Malers zu vergleichen. Aber giebt es anderwärts keine brauchbaren Andeutungen?

Solche Fingerzeige fehlen in der That nicht. Im Phädo, jenem ergreifenden Bericht über die letzten Stunden des schon vergeistigten Sokrates, stellt dieser Weise den Tod als eine Erlösung aus den Banden des Körpers hin. Der letztere sei zur Erlangung der Einsicht nur hinderlich. „Hat wohl Gesicht und Gehör etwas Untrügliches für die Menschen oder wiederholen uns nicht in dergleichen Dingen selbst die Dichter fort und fort, dass wir nichts genau weder sehen noch hören" (p. 65 A). Man hatte also beobachtet, dass die sinnliche Wahrnehmung ungenau ist, dass sie täuscht. Analoges lesen wir im Staat p. 602 E: „Oft, nachdem der Mensch vermittels dieses Vermögens (zu messen und zu berechnen) mass und einiges für grösser, manches für kleiner als anderes oder für gleich erklärt, ergiebt zugleich der Augenschein von denselben Gegenständen das Gegenteil." Also Grosses erscheint dem Auge klein, Kleines gross; in welchem Falle dies geschieht, ist kurz zuvor gesagt: „Dieselbe Grösse erscheint uns wohl, wenn unser Auge sie aus der Nähe und Ferne sieht, nicht gleich" (p. 602 C). Vgl. Philebus p. 42 A: „Bei Gesichtswahrnehmungen verbirgt uns das Sehen der Grösse aus der Ferne oder Nähe die Wahrheit und erzeugt eine falsche Vorstellung". Am klarsten äussert sich über diesen Umstand Protagoras p. 356 C: „Erscheinen euern Augen dieselben Grössen in der Nähe grösser, in der Ferne kleiner, oder nicht? Und das Dicke und Zahlreiche desgleichen?" Dieser Stelle gebührt ganz besondere Beachtung.

In unserer Zeit hätte eine derartige Bemerkung wenig auf sich, weil wir durch den Anblick der Werke der Künstler und durch eigene Uebung beim Zeichenunterricht auf die scheinbare Verkleinerung der Gegenstände bei zunehmender Entfernung hingeführt werden. Gleichwohl kommt, wer die Perspektive theoretisch erfasst hat, erst nach vielen Versuchen dahin, sie in der Wirklichkeit wiederzufinden und beim Zeichnen nach der Natur richtig zu reproduzieren. Ein Unkundiger jedoch wird selbst in unsern Tagen kaum im stande sein, von der Art, wie er sieht, Rechenschaft zu geben. Platos Zeit liegt aber mehr als 2000 Jahre zurück; ist es da nicht von der grössten Bedeutung, wenn wir bei ihm in so klarer, bündiger Form einen Satz lesen, auf welchem sich die ganze Perspektive aufbaut?

Aus der erwähnten Protagoras-Stelle lässt sich vielleicht vermuten, dass ausser dem wichtigen Satz von der abnehmenden Grösse der Gegenstände bei wachsender Entfernung auch die fundamentale Bedeutung des Horizonts um 400 v. Chr. schon erkannt war. Wir lesen nämlich p. 356 D: „Wenn nun darauf unser Wohlbefinden beruhte, dass wir das Grosse thun und wählen, das Kleine aber fliehen und nicht thun, worin zeigte sich uns dann das Heil des Lebens? In der Messkunde oder in der Macht der Erscheinung? Oder würde die letztere uns irre führen und bewirken, dass wir nach oben und unten oft eben dasselbe verwechselten und unser Thun und unsere Wahl des Grossen und Kleinen bereuten, während die Messkunde dieses Trugbild zu nichte macht und durch Offenbarung des Wahren der Seele, welche bei dem Wahren bleibt, Ruhe verschafft und das Leben rettet?“ Die Wendung „nach oben und unten verwechseln“ (*ἄνω τε καὶ κάτω μεταλαμβάνειν ταὐτά*) kann vielleicht auf den Horizont deuten als eine Mittellinie, von welcher sich senkrechte Gegenstände nach oben und unten in verschiedener Länge je nach der Entfernung erstrecken.

Eine gewisse Bestätigung dieser Vermutung scheint Hippias major p. 294 B zu enthalten: „Wir suchen das, vermöge dessen alles Schöne schön ist, gleichwie alles Grosse gross ist durch das Hervorragende. Denn dadurch ist alles gross; erscheint es auch nicht so, ragt aber hervor, so muss es notwendig gross sein.“

Es handelt sich hier darum, dass grosse Gegenstände oft klein erscheinen — nämlich in der Ferne; ihre Grösse zeige sich aber darin, dass sie hervorragen. Worüber nun ragt ein solcher entfernter, grosser Gegenstand hervor? Die Antwort der Perspektive lautet: über die Fluchtlinie, welche von der Spitze des näheren, kleinen Gegenstandes nach einem gewissen Punkte des Horizontes gezogen wird. Also auch hiernach musste die Bedeutung des Horizontes damals wohl schon bekannt sein.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass man nach Erkenntnis dieser grundlegenden Erscheinungen alsbald daran ging, ein gewisses System der Perspektive aufzubauen. Weist doch an der erwähnten Stelle des Protagoras (p. 356 C) Sokrates darauf hin, dass, während uns die Wahrnehmung über die Grösse der Gegenstände täuscht, die Messkunde im stande sei, Schein und Wahrheit zu unterscheiden und die wahre Grösse festzustellen.

Noch mehrfach weist Plato auf die Messkunde zur Kontrole der Wahrnehmungen des Auges hin. So bemerkt er an der schon erwähnten Stelle des Staates (Bch. X, 5. p. 602 D): Zeigten sich nun nicht das Messen und Zählen und Wägen als sehr willkommene Hilfsmittel dagegen, damit in uns nicht das grösser und kleiner, oder zahlreicher und schwerer Erscheinende, sondern das Berechnende, Abmessende und Abwägende die Oberhand gewinnen?" — In derselben Schrift (Bch. VII, 7. p. 523 B) antwortet Glaukon auf die Frage des Sokrates, ob nicht manche Sinneswahrnehmungen zum Nachdenken auffordern, indem die Wahrnehmung zu keinem gesunden Ergebnis führe: „Offenbar meinst Du das in der Ferne Erscheinende und die Schattenumrisse." Ohne Zweifel schwebt auch hier die Messkunde vor. — Die Epinomis, das dreizehnte Buch der Gesetze, wird zwar im allgemeinen nicht als platonisch anerkannt, doch ist das Lob, welches darin der Mess- und Zählkunst zuerteilt wird, ganz im Sinne des Philosophen: „Ein Geschöpf, das von zwei und drei, von Geraden und Ungeraden und überhaupt von der Zahl nichts wüsste, könnte niemals über das Rechenschaft geben, was es bloss durch Sinneswahrnehmung und vermöge des Gedächtnisses erlangte" (p. 977 C). —

An Anläufen, den Vorgang des Sehens mit Hilfe der Messkunde

wissenschaftlich zu ergründen und zu begreifen, fehlt es bei Plato selbst nicht: durch das Auge erfolgen Ausströmungen, welche den ähnlichen, von den Dingen ausgehenden Ausströmungen begegnen, und so entstehen — das Wie bleibt unerörtert — die Wahrnehmungen des Gesichts (Timäus Kap. 15, 16 und 30, Staat p. 507 D). In das überschwängliche Lob, welches Goethe (Materialien zur Geschichte der Farbenlehre, Abteilung 1) dem Philosophen für diese Theorie spendet, wird zwar so mancher Kundige nicht einstimmen. Immerhin aber ist wichtig, dass Plato die gerade Richtung des Sehens hervorhebt (Timäus p. 45 C); damit war die Möglichkeit erschlossen, das Sehen geometrisch zu untersuchen. Als Ausnahme wird die Brechung des Lichtes im Wasser schon als bekannt angemerkt (Staat p. 602 D).

Mit besonderem Interesse betrachtete man damals die Spiegelbilder der Gegenstände, wie sie auf glatten Metallflächen und im Wasser sich zeigen. Plato erwähnt sie im Theätet p. 206 D, Staat p. 402 B und p. 510 A, wo auch noch die Abbildungen durch den Schatten beigefügt werden. Ueber die letzteren verbreitet sich der Anfang des 7. Buches vom Staate, jene berühmte Stelle, wonach der Mensch während seines Erdendaseins einem Gefesselten gleich in einer Höhle sich befindet, nur fähig, Schattenbilder zu sehen, welche ein fernes Feuer von den Gegenständen auf der Höhlenwand entwirft (p. 514). In dem Dialog Alcibiades der Erste weist Sokrates darauf hin, dass, wie in einem Spiegel, so auch auf der Hornhaut des Auges eine gegenüberbefindliche Person sich abbilde (p. 132 D). Die Hornhaut bildet einen Convexspiegel; mit dem Concavspiegel dagegen befasst sich — freilich in sehr unzureichender Weise — Timäus p. 46 B, wo die Beobachtung eingeflochten ist, dass sich bei Spiegelbildern rechts und links vertauscht, auf welche auch im Theätet p. 193 C Bezug genommen wird.

Bei den Abbildungen von Gebäuden und Gegenden in Spiegeln hätte man nun leicht durch direkte Messungen in die Geheimnisse der Perspektive eindringen können. Dass sich in der That wohl auf diesem Wege der Fortschritt vollzog, dafür liesse sich vielleicht eine merkwürdige Notiz im Anfang des 10. Buches vom Staate (p. 596 C) ins Feld führen. Sokrates erörtert daselbst den Umstand,

dass der Maler alle Dinge abzubilden unternimmt. Der Mitunterredner Glaukon äussert sein Erstaunen über diese Vielseitigkeit. Sokrates: „Erkennst du nicht, dass du auf gewisse Weise selbst wohl im stande wärest, das alles hervorzubringen?“ Glaukon: „Was ist denn das für eine Weise?“ Sokrates: „Keine schwierige, sondern eine vielfach und schnell angewendete. Sehr schnell wohl, wenn du einen Spiegel nehmen und ihn allerwärts hin umhertragen willst; schnell wirst du eine Sonne und was am Himmel ist, hervorbringen, bald die Erde, bald dich selbst und alles Lebende und Gerätschaften und Gewächse und alles, was soeben angeführt wurde.“ Scheint es nicht hiernach, als ob gerade die Maler jener Zeit sich vielfach des Spiegels bedienten, um mit seiner Hilfe schnell Studien nach der Natur zu entwerfen, — gerade so wie sie jetzt den Photographen-Apparat ihren Zwecken mit Erfolg dienstbar machen?

Als Beweis dafür, dass die Perspektive jener Zeit schon eine hohe Vollkommenheit erreicht hatte, darf das gelten, was in der Epinomis p. 983 A über die Grösse der Sterne gesagt wird. „Sie sind nämlich nicht wirklich so klein, wie sie den Augen erscheinen, sondern jeder derselben hat, was da wohl Glauben verdient, denn es beruht auf ausreichenden Beweisen[3]), einen mächtigen Umfang. Mit Fug kann man sich nämlich die ganze Sonne grösser denken als die ganze Erde, und so haben auch alle sich bewegenden Sterne eine bewunderungswerte Grösse“ (vgl. Gesetze p. 817 E). Dies ist klare, wissenschaftliche Korrektur dessen, was der naive Blick wahrzunehmen glaubt. Aehnliche Behauptungen verlauteten freilich schon früher, z. B. bei Anaximander, doch waren es zuerst nur schwankende Hypothesen, die erst in platonischer Zeit sicheren Halt gewinnen. Auch ist es gar nicht zu verwundern, dass es das mühsame Werk langer Zeit war, den so bestrickenden, sinnlichen Schein aufzugeben und sich zur Wahrheit durchzuringen. —

Doch wenden wir uns wieder dem Gebiet der Malerei zu! Die schon mehrfach erwähnte Stelle des Staates (p. 598 A) hebt

[3]) πιστεῦσαι δ᾽ ἄξιον· ἀποδείξεσι γὰρ ἱκαναῖς λαμβάνεται.

hervor, dass ein Ruhebett verschieden erscheint, je nachdem es von der Seite oder von vorn oder sonstwie betrachtet wird. Dies ist ein Zeugnis für die Aufmerksamkeit, welche damals die Malerei der Perspektive zu teil werden liess.

Im Sophisten (p. 235 D) wird es ganz allgemein als die Aufgabe der nachgestaltenden Kunst bezeichnet, dass jemand nach den Verhältnissen des Urbildes in Höhe, Breite und Tiefe und, indem er noch dazu jedes mit den ihm zukommenden Farben darstellt, das Abbild entstehen lässt. Wir dürfen also sicher erwarten, dass die Technik damals schon weit entwickelt war. Wenigstens beweist eine Bemerkung im Staate (p. 529 E) nichts dagegen. Es heisst daselbst zwar, dass ein in der Messkunde Bewanderter beim Anblick ausgezeichnet gut von Dädalus oder irgend einem andern Künstler gemalter Bilder sie zwar für schön erklären, es aber doch lächerlich nennen würde, wollte man sie im Ernst in der Absicht betrachten, um das Richtige des Gleichen oder Doppelten oder irgend eines andern Verhältnisses an ihnen zu finden. Ich meine, selbst in unsrer Zeit, wo die Technik der Künste so vollendet ist, wird es oft passieren, dass ihre Werke nicht geeignet sind, als Unterlage für mathematische Berechnungen zu dienen — zumal in astronomischen Fragen, wovon an jener Stelle die Rede ist.

Die Verwertung der die Perspektive betreffenden Untersuchungen geschah wahrscheinlich zuerst bei der Bühnenmalerei. Nach Vitruv d. archit. VII. § 20 vervollkommnete schon Agatharchus zur Zeit des Aeschylus die Ausschmückung der Bühne und hinterliess sogar Schriftliches darüber. Plato erwähnt im Theätet p. 208 E und im Parmenides p. 165 C Schattenmalerei, welche auf die Ferne berechnet sei, in der Nähe dagegen fremd und unähnlich erscheine. Da dasselbe von den Dekorationen des Theaters anzunehmen ist, so haben manche die Schattenmalerei (σκιαγραφία) bei Plato und die Bühnenmalerei (σκηνογραφία) identificieren wollen (vgl. Hesych. u. d. W. σκιαγραφίαν). Doch spricht Plato an zahlreichen andern Stellen von Schattenbildern, wo die Beziehung auf die Bühne nicht zutrifft.

Zum Schlusse dieses das Zeichnen betreffenden Abschnitts

sei eine Notiz erwähnt, bei welcher es zweifelhaft ist, worauf sie hinzielt. Im Kratylus nämlich p. 436 D bemerkt Sokrates, dass, wenn bisweilen bei Zeichnungen anfangs ein geringfügiger, unmerklicher Irrtum stattfindet, andere sehr zahlreiche dem ersten sich anschliessen und einander entsprechen. Diese Stelle lässt sich etwa von den Proportionen des menschlichen Körpers[4]) verstehen und stimmt dann aufs beste mit dem Umstande überein, dass Polyklet, der zur Zeit des peloponnesischen Krieges wirkte, eben den Proportionen hohes Interesse zuwandte und darüber in einer Schrift handelte. Jedenfalls wird auch die derzeitige Malerei seinen Lehren Beachtung geschenkt haben. Oder vielleicht deutet die Stelle auf gewisse Regeln, nach denen Zeichnungen entworfen wurden, wobei ein untergelaufenes Versehen weitere Fehler nach sich ziehen musste.

IV.

Ein in den Umrissen fertiges Bild erlangt Vollendung erst durch Wahl und Mischung der Farben (Staatsmann p. 277 B). Bereits oben wurde auf eine Schwierigkeit hingewiesen, dass nämlich bei Plato zwischen Farben im physikalischen und im malerischen Sinne zu unterscheiden ist. Hier kommen hauptsächlich die letzteren in Betracht. Bleiweiss (ψιμύθιον) finden wir erwähnt im Lysis p. 217 C, allerdings nicht als Malerfarbe, sondern als Mittel zum Ueberstreichen der Haare, doch ist wohl an anderweitiger Verwendung desselben nicht zu zweifeln. Kreide (γύψος) wird im Phädo p. 110 C genannt. Kratylus p. 424 D führt geradezu als Malerfarbe den Purpur (ὄστρεον) an, während im Staat p. 429 D die Purpurfärberei der Wolle in Kürze berührt wird. In den Gesetzen p. 847 C wird es verboten, einzuführen „Purpur und was es an Färbestoffen giebt, oder auf sonst eine Kunst Bezügliches, welche vom Auslande her Gegenstände erheischt, — es geschehe denn dringenden Bedürfnisses wegen“. In dem vielleicht unechten Demodokus (p. 383 A) wird der Rat gegeben, bei Anklagen beide, den Kläger und den Angeklagten, zu hören und für die Entscheidung ihre Reden gegen einander abzuwägen, wie man Gold und Purpur

[4]) Vergl. Timäus p. 87 D.

gegen einander abwägt. Der Timäus erwähnt p. 59 C, dass das dem Erz beigemengte Erdige, wenn beide verwittert sich wieder von einander scheiden, den Grünspan (ἰός) liefere; ob derselbe aber damals in der Malerei zur Verwendung gelangte, erfahren wir nicht.

Plato nennt also nur wenige Malerfarben: dass es aber deren eine grössere Anzahl gab, ist sehr wahrscheinlich. Um Aehnlichkeit zu erzielen, ist nach Kratylus p. 424 D oft Mischung mehrerer, ja vieler Farben (φάρμακα) erforderlich; als Beispiel wird die Farbe des Fleisches angegeben. Dass dieselbe bei Krankheiten sehr verschieden sei und sogar den Mannhaften von einem Feiglinge unterscheide, wird im Timäus p. 83 und in den Gesetzen p. 655 A bemerkt; vergl. auch Staat p. 474 D. Offenbar setzen die Mischungen solcher Fleischtöne mannigfaltige Farben voraus.

Hierher gehört auch eine Stelle im Phädo; Plato lässt den Sokrates am Tage seines Todes die Unsterblichkeit der Seele darlegen und giebt dabei in Kapitel 57 folg. auch eine mystisch-dichterische Schilderung des Weltalls (p. 110 B). „Man sagt also, diese Erde sei, könnte sie jemand von obenher betrachten, so anzuschauen, wie die aus zwölf Lederstücken zusammengefügten Bälle, bunt, in Farben geschieden, von denen auch die hiesigen Farben, deren sich die Maler bedienen, gewissermaassen Nachbildungen seien. Dort aber bestehe die gesamte Erde aus derartigen, ja noch glänzenderen und reineren als diese; denn die eine sei purpurn und von bewundernswerter Schönheit, die andere goldähnlich, die weisse aber weisser als Kreide oder Schnee, und so sei auch die Erde aus den übrigen und noch mehreren und schöneren Farben, als dergleichen wir gesehen haben, zusammengefügt. Denn selbst diese mit Wasser und Luft erfüllten Höhlungen derselben stellen sich als ein Farbiges, in dem bunten Wechsel der andern Farben Glänzendes dar, sodass sie einen ununterbrochenen, buntfarbigen Anblick gewähren.“ — Diese Stelle wäre ganz dazu geeignet, kühne Schlüsse aus ihr zu ziehen und über die Zahl der Farben Hypothesen auf sie zu gründen, welche von anderer Seite mit gleicher Bestimmtheit zurückgewiesen werden. Doch verzichte ich darauf, solch unsichern Boden zu betreten, und entnehme den angezogenen

Sätzen nur eine Bestätigung, dass die Malerei sich zu Platos Zeit schon mannigfaltiger Farben bedient habe[5]).

Obgleich im 30. Kapitel des Timäus die Farben physikalisch, nicht im Sinne des Malers erörtert sind, so dürfte doch darauf hinzuweisen sein, dass daselbst dem Glanz besondere Aufmerksamkeit geschenkt (p. 68 A) und derselbe ausdrücklich von der weissen Farbe geschieden wird (p. 68 C; vergl. auch Phädrus p. 250 B und Phädo p. 110 C). Andrerseits erwähnt Plato häufig die Schattenmalerei und meint damit wenn nicht immer, so doch oft die Kunst, durch Schattierung täuschende, plastische Wirkung hervorzubringen. Dies erinnert an die Nachricht bei Plutarch de glor. Ath. c. 2 (vergl. Plinius nat. hist. XXXV, c. 5 § 29 und c. 9 § 60), dass Apollodor (um Olympiade 94) die Nüancen von Licht und Schatten näher erforschte.

Doch die Malerei leistete in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts sicherlich schon mehr. In den Gesetzen p. 769 A lesen wir, dass „die Thätigkeit der Maler bei keinem Gemälde zur Vollendung zu gelangen, sondern unaufhörlich Farben aufzutragen oder abzuschwächen (χραίνειν ἢ ἀποχραίνειν) scheint, — oder welchen Namen auch immer dafür die Knaben der Maler gebrauchen — indem sie verschönert, sodass förder nichts geschehen könne, das Bild schöner und sprechender zu machen . . .“ Hiernach bestand die höchste Leistung im χραίνειν und ἀποχραίνειν. Aber was ist darunter zu verstehen?

Das letztere Verb kehrt wieder im Staat p. 586 B. Sokrates schildert daselbst, wie die, welche von Einsicht und Tugend nichts wissen, ihr ganzes Leben hindurch kein dauerndes, reines Lustgefühl kosten, sondern „nach Art des Viehes auf der Weide, stets nach unten blickend und zur Erde und auf die Esstische hingebückt . . . sich gütlich thun und sich um den Vorzug in diesen Dingen, mit eisernen Hörnern und Hufen auf einander losstossend und losbackend, totschlagen . . .“ „Ist es nun also nicht notwendig, dass

---

[5]) Nach Plin. hist. nat. 35, c. 7 § 50 (vergl. c. 10 § 92) sollen Apelles, Echion, Melanthius, Nicomachus ihre berühmten Gemälde mit nur vier Farben, Weiss, Gelb, Rot und Schwarz angefertigt haben. Mit Recht ist diese geringe Zahl längst angezweifelt worden.

sie auch mit Schmerzen gemischten Lustgefühlen sich ergeben, Trugbildern und Schattenrissen des wahren Lustgefühls, die durch ihre wechselseitige Nachbarschaft ihre Färbung erhalten, sodass beide sehr lebhaft erscheinen“ (ὑπὸ τῆς παρ' ἀλλήλας θέσεως ἀποχραινομέναις, ὥςτε σφοδροὺς ἑκατέρας φαίνεσθαι). Durch den Zusammenhang erhalten diese Worte einiges Licht. Es handelt sich um Schmerzgefühle, bei welchen aber infolge ihrer Verbindung mit bevorstehender Lust der Schmerz übersehen oder vergessen wird. Auf die Malerei bezogen, nötigen die angeführten Worte zu der Auslegung, dass die gegenseitige Lage der Gegenstände hinsichtlich ihrer Farbe von Einfluss sei. Schwanken könnte man meines Erachtens nur, ob die Maler unter ἀποχραίνειν die Wiedergabe der Lichtreflexe auf benachbarten Körpern oder die Abtönung der Farben entsprechend der Entfernung, also die Luftperspektive, verstanden; möglich auch, dass der Ausdruck für beides zugleich galt.

Die Luftperspektive ist die vollkommenste Nachahmung der Farbentöne der Natur, bestrebt, auch das feine Medium der Luft zwischen den dargestellten Gegenständen zum Ausdruck zu bringen. Die Gegenstände werden nämlich in grösserer Entfernung nicht nur kleiner, sondern auch unklarer, verschwommener, indem sie in steigendem Maasse den Duft der Ferne annehmen. Sollte die Malerei zu Platos Zeit wirklich schon zu solcher Höhe gelangt sein? — Dass man auf jene feien Nüancen aufmerksam geworden, geht aus mehreren Notizen hervor. Im Theätet wird eine falsche Vorstellung als eine Vorstellungs-Verwechslung erklärt und zur Erläuterung angeführt, dass zuweilen einer, der den Sokrates kenne, in der Ferne einen andern, den er nicht kenne, für den ihm bekannten Sokrates halte (p. 191 A). Bei gleichem Anlass bemerkt Sokrates im Philebus (p. 38 C), dass jemand oft in der Ferne etwas undeutlich (μὴ πάνυ σαφῶς) erblicke und sich dann wohl selbst frage: „Was ist doch das neben dem Felsen, dies, was unter einem Baume zu stehen scheint, — ein Mensch, oder das Machwerk von Hirten, also ein Gebilde?“ Endlich lesen wir im Parmenides (p. 165 B): „Muss nicht notwendig etwas, wenn man aus der Ferne und blödsichtigen Auges darauf hinblickt, als Eines erscheinen, aus der Nähe aber und schärferen Blickes betrachtet jedes Einzelne

als von unbegrenzter Menge sich ergeben, indem es des Einen, was da nicht ist, entbehrt?“ In allen drei Stellen wird auf das Verschwinden der Farben und Umrisse bei entfernten Gegenständen hingewiesen, und es ist durchaus wahrscheinlich, dass diess nicht bloss theoretische Erörterungen sind, die mit der Kunst nichts zu schaffen haben, sondern Bemerkungen, welche der Kunst selbst entlehnt sind. Schliesst sich doch im Parmenides unmittelbar daran der früher erwähnte Passus über Schattenmalerei.

Zur Bestätigung verweise ich noch darauf, dass aus wenig späterer Zeit die Anwendung der Luftperspektive bei den Malern klar und ausdrücklich bezeugt ist, nämlich von Aristoteles in der Schrift de sensu p. 440 a 7: „Eine Art der Entstehung der Farben ist das Durchscheinen durch einander, wie z. B. bisweilen die Maler es machen, indem sie eine Farbe auf eine andere, augenfälligere aufstreichen, z. B. wenn sie etwas als im Wasser oder in der Luft erscheinend darstellen wollen.“

Es ist also kein Zweifel, dass die Malerei schon in jenen frühen Zeiten die Luftperspektive kannte; verkehrt aber wäre es, in das Wort allzu viel hineinzulegen. An duftige, stimmungsvolle Fernen in unserm Sinne wird bei den Gemälden jener Zeit kaum zu denken sein. Die Künstler scheinen im Gegenteil den Mittel- und Hintergrund durch eine dunkle, matte Färbung ausgedrückt zu haben. Meldet doch Plinius hist. nat. l. 35, c. 11 § 127, dass die Maler im allgemeinen das Vordere hell, das Zurücktretende dunkel darstellten. Mit Rücksicht hierauf ist eine Stelle in den Gesetzen merkwürdig (p. 663 B): „Das aus der Entfernung Gesehene erscheint, ich möchte sagen allen, vornehmlich aber den Knaben in Dunkel gehüllt[6].“ Auch dies ist also wohl eine der Malerei entlehnte Bemerkung, obgleich sie nicht ausdrücklich als solche angeführt wird.

V.

Hinsichtlich der Gegenstände, welche gemalt wurden, bestätigt sich aus Plato, was auch sonst berichtet wird, dass die Malerei

[6]) Vergl. die Bemerkung im Staate p. 585 A, dass neben Schwarz Grau als Weiss erscheint, sobald nicht wirkliches Weiss sich in der Nähe befindet.

ihren ursprünglich dekorativen, monumentalen Charakter schon abgelegt hatte und sich bereits an den mannigfaltigsten Motiven versuchte. Die Landschaft freilich stand noch sehr zurück; obenan war die menschliche Gestalt, vergl. Kritias p. 107 B: „Betrachten wir die Kunst der Maler in der Nachbildung göttlicher und menschlicher Gestalten, inwiefern es ihnen leicht oder schwer wird, den Beschauenden durch ihre Nachahmung zu genügen, so werden wir sehen, dass wir erstens bei der Erde, den Bergen, den Flüssen, dem Walde, dem Himmel und allem insgesamt, was an ihnen sich befindet und bewegt, zufrieden sind, hat jemandes Nachbildung nur einige Aehnlichkeit mit diesen Gegenständen, sowie dass wir ausserdem, da wir von dergleichen Dingen keine genaue Kenntniss besitzen, das Gemalte weder prüfen noch streng beurteilen und mit einem ungenauen und täuschenden Schattenrisse uns begnügen. Versucht es dagegen einer, unsere eigenen Gestalten abzukonterfeien, dann werden wir, vermöge der fortwährenden, täglich stattfindenden Beobachtung das Mangelhafte scharfsichtig wahrnehmend, zu strengen Richtern desjenigen, welcher nicht durchaus alle Aehnlichkeit wiedergiebt.“ Aus diesen letzten Worten ergiebt sich als wahrscheinlich, dass man damals sich auch schon an Porträts wagte (vergl. Gesetze p. 668 E und besonders Staat p. 377 E).

Nach p. 598 C des Staates befasste sich die Kunst mit der Darstellung von Schustern, Tischlern und andern Handwerkern — also mit Genrebildern. Dass auch die Phantasie zu ihrem Rechte gelangte, ersehen wir aus dem Staate p. 488 A, wonach die Künstler Bockhirsche und andere derartige Mischbilder malten.

Aber wie die Malerei damals den Umfang ihres Gebietes erweitert hatte, so steckte sie auch ihre Ziele schon recht hoch. Man suchte Kraft und seelischen Ausdruck den Körpern zu verleihen, das beweist p. 306 C des Staatsmannes: „Lobtest du nicht Kräftigkeit und Schnelligkeit, sei es an den Körpern, sei es den Seelen inwohnend, oder an der Stimme Bewegung, ob nun als an diesen Gegenständen selbst befindlich oder an den Abbildern der-

Zu erinnern ist hier auch an eine Stelle bei Plin. hist. nat. 35, c. 10 § 97, wonach Apelles die fertigen Bilder mit einer feinen Schwärze (atramentum) überzog, um sie haltbarer zu machen und grelle Farben abzustumpfen.

selben, an den Nachahmungen, welche die Tonkunst, sowie die Malerei schafft[7]).“

Offenbar wäre es verfehlt, dagegen Aeusserungen anzuführen wie Phädrus p. 275 D: „die Erzeugnisse der Malerei stehen wie lebend da, befragt man sie aber um etwas, dann schweigen sie vornehm“ — und Timäus p. 19 B, dass „jemand, der irgend wo schöne Tiere, ob nun von den Malern dargestellte, oder auch wirklich lebende, aber im Zustande der Ruhe, sah, den Wunsch hegen dürfte, sie in Bewegung und einen ihrem Aeusseren angemessen scheinenden Kampf bestehen zu sehen.“ — Im Gegenteil, bei näherem Zusehen bezeugen auch diese Stellen, dass damals die Kunst eine hohe Vollendung besessen haben muss, und sie weisen nur auf die ihr von Natur gesetzten Schranken hin.

* * *

Ueberblicken wir das im Vorangehenden zusammengestellte Material, von dem ich hoffe, dass es keine wesentliche Lücke lassen dürfte, — so wird im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die in der Einleitung citierte Meldung des Diogenes Laertius, Plato habe sich mit Malerei beschäftigt, richtig sei. Plato nimmt ja in seinen Schriften auf mancherlei Bezug, aber hinsichtlich der Malerei verrät er eine ganz besonders genaue und ins Einzelne gehende Kenntniss.

Man hat gegen Diogenes geltend gemacht, dass unser Philosoph mit der Kunst und speciell auch mit der Malerei manchmal recht scharf ins Gericht gehe. Die Gegenstände, welche selbst schon blosse Nachahmungen der Ideen sind, ahme sie nochmals in Bildern nach, ihre Werke befinden sich also in weitem Abstande von den Ideen (Sophist p. 265, Staat p. 597 E). Sie ahmt ferner alles nach, Menschen, Tiere und Bäume, Meer, Festland und Himmel (Sophist p. 233 D, Staat p. 596 C). Sie gleicht in dieser Hinsicht der Universalität der Sophisten, welche auch auf allen Gebieten bewandert zu sein behaupten. Daher trifft sie harter Vorwurf. „Von dem, der sich anheischig macht im stande zu sein, durch

[7]) Vergl. auch die oben erwähnten Bemerkungen über die mannigfaltigen Färbungen des menschlichen Antlitzes und Körpers bei Krankheiten und Gemütserregungen.

eine und dieselbe Kunst alles hervorzubringen, wissen wir soviel, dass er, indem er durch die Malerkunst Nachahmungen und den wirklichen gleichbenannte Dinge schafft, im stande sein wird, die unverständigen unter den kleinen Kindern, indem er ihnen das Gemalte von ferne zeigt, zu täuschen, als sei er sehr geschickt, was er irgend ausführen wolle, das in der That zustande zu bringen“ (Sophist p. 234 B). — „Demnach muss man über alle derartigen Menschen folgendermaassen urteilen. Wenn uns jemand mitteilt, dass er auf einen gestossen sei, der alle Handwerke kenne und alles übrige, was nur immer ein einzelner wisse, am besten verstehe, so muss man vermuten, dass der Mitteilende ein einfältiger Mensch sei und allem Anscheine nach von einem Gaukler und Nachahmer getäuscht worden, der ihm allweise zu sein schien, weil jener selbst Wissen von Unwissenheit und Nachahmung zu unterscheiden nicht im stande sei“ (Staat p. 598 B und C).

Im Staat p. 522 B werden die Künste insgesamt als etwas Banausisches bezeichnet. In den Gesetzen p. 889 C heisst die Kunst die sterbliche Tochter sterblicher Eltern, welche gewisse „der Wahrheit nicht besonders teilhaftige, sondern schattenbilderartige Spielereien hervorbringt, dergleichen die Malerei schafft und die Tonkunst und was da an Künsten mit diesen wetteifert“. Die Malerei steht noch dazu der Tonkunst nach (Gesetze p. 669 B). In Uebereinstimmung hiermit erklärt die Epinomis p. 975 D, dass die nachbildende Kunst keinen ihrer Urheber, so eifrig seine Bemühungen auch sein mögen, zu einem in irgend einer Beziehung Weisen mache. Bezeichnend ist es ferner, wenn in den Gesetzen (p. 769 B) auf die Bemerkung des Kleinias, dass er in der Kunst der Malerei keineswegs erfahren sei, der Athener antwortet: „Dabei verlierst du auch nichts.“

Auf Grund solcher Aeusserungen haben manche Plato zu einem abgesagten Feinde der Künste stempeln wollen, die er hartnäckig befehdete, während alle Zeitgenossen in hoher Begeisterung für sie erglühten. Diese Ansicht vertritt z. B. Remy in seiner Dissertation Platonis doctrina de artibus liberalibus, Halis Sax. 1864 p. 2: „quasi splendidissimum artis templum, quod omnes aequales admirabantur, unus omnium delere conatus est.“

Hinsichtlich der Frage, die uns hier beschäftigt, ob Plato entsprechend der Angabe des Diogenes Malerei geübt habe, ist zu bemerken, dass die erwähnten Aeusserungen des Philosophen jene Meldung nicht im mindesten widerlegen. Es ist durchaus nicht erforderlich, dass jemand das immer lobe, was er selbst getrieben hat; ja im Gegenteil, gerade das, was man aus eigener Erfahrung kennt, vermag man unter Umständen am schärfsten zu kritisieren.

Aber es ist überhaupt einseitige Uebertreibung, wenn man behauptet, dass Plato nur immer abfällig von der Malerei und den andern nachahmenden Künsten rede. Am Anfange des sechsten Buches vom Staate werden mit den Weisheitsfreunden, welche das Urbild der Ideen in sich tragen und darum zur Leitung des Staates berufen erscheinen, gerade die Maler in Vergleichung gestellt. „Scheinen dir diejenigen irgend von den Blinden sich zu unterscheiden, welchen in der That die Erkenntniss jedes Seienden mangelt, deren Geist kein deutliches Urbild innewohnt, und die nicht im stande sind, in derselben Weise wie die Maler, die auf das der Wahrheit Entsprechendste ihre Blicke richten, auf dieses sich beziehen und so genau wie möglich es betrachten, auch hier (im Staate) die gesetzlichen Anordnungen hinsichtlich des Schönen und des Gerechten und Guten . . . zu treffen und wachsam die schon bestehenden zu erhalten?“ (p. 484 D.)

Aehnliches Lob wird ihnen im Gorgias p. 503 D gespendet: jeder Handwerker benutze das, was er für sein Werk benutzt, nicht aufs Geratewohl, sondern damit das, was er anbringt, ihm eine gewisse Gestalt gewinne. „Wie wenn du z. B. die Maler betrachten willst . . ., wie jeder jedes, was er anbringt, in einer gewissen Ordnung anbringt und dazu es zwingt, dass das eine dem andern angemessen sei und dazu passe, damit er das Ganze wohlgeordnet und schön gefügt aufstelle.“ — In demselben Dialog wird p. 465 A der Unterschied zwischen Fertigkeit und Kunst dahin festgestellt, dass jene über die von ihr angewandten Mittel keine Rechenschaft zu geben wisse, die Kunst aber auf Gründen beruhe. Im Protagoras rühmt Plato von den Malern, dass sie im Besitz von Kenntnissen sind, welche zur Verfertigung von Gemälden er-

forderlich sind (p. 312 D). Wer ein geschickter Maler werden will, muss daher ihren Unterricht geniessen (Theages p. 126 D). Der Timäus stellt allgemein die Forderung auf, dass Körper und Geist gleichmässig auszubilden seien: „Wer um die Ausbildung des Körpers bemüht ist, muss den Bewegungen der Seele, was ihnen gebührt, nicht entziehen, indem er ausserdem mit der musischen Kunst und der gesamten Philosophie sich beschäftigt, wenn er mit Fug und Recht den Namen sowohl eines Schönen als eines Guten beanspruchen will“ (p. 88 C).

Plato beurteilt nicht die Malerei an sich abschätzig, sondern er unterscheidet gute und schlechte Maler (Jon. p. 532 E, Kratylus p. 429 A). Er hatte also die Absicht, den Leistungen jedes einzelnen sein Urteil objektiv anzupassen, und wir dürfen vermuten, dass herbe Aeusserungen durch entsprechende Gemälde veranlasst wurden. Gilt doch auch heute noch, was er von jeder Thätigkeit behauptet, dass die Stümper zahlreich und nichts wert, die Tüchtigen aber selten und von hohem Werte seien (Euthydem p. 307 A).

Im Anfang des zweiten Buches der Gesetze erklärt sich Plato gegen die beständigen Neuerungen in Musik und Tanz und stellt daselbst p. 656 D als Muster gleichmässiger Kunstübung die Aegypter hin. „Weder Malern, noch andern, die Gruppen und irgend derartiges darstellen, war es hier gestattet, Neuerungen zu treffen oder noch anderes als von den Vätern Ueberkommenes auszusinnen . . . Und wenn du nachforschst, wirst du vor 10 000 Jahren Gemaltes und Nachgeformtes dort finden, welches die Kunsterzeugnisse heutiges Tages an Schönheit weder übertrifft, noch ihnen nachsteht, sondern vermöge derselben Kunst entstanden ist.“ Doch wäre es falsch, daraus zu folgern, dass Plato nur blindlings die Alten lobte und gelten liess und die Kunst in Fesseln hätte legen wollen. Gesteht er doch ausdrücklich, dass die Künste sich damals gehoben hätten, und dass die alten Meister z. B. Dädalus mit den Künstlern seiner Zeit verglichen unbedeutend erscheinen und Gelächter erregen würden (Hippias major p. 281 E). Der Massstab, woran unser Philosoph jedes Kunstwerk mass, findet sich deutlich vermerkt in einer Stelle des Staates: Wohlanständigkeit, Wohlgemessenheit, Wohlgesinntheit — nicht Geistesbeschränktheit, — Gesinnungen, die

wirklich den Charakter gut und angemessen gestalten, sollen sich in den Werken der Kunst ausprägen. „Müssen wir also bloss die Dichter beaufsichtigen und sie ausserdem nötigen, den Ausdruck guter Gesinnung in ihren Gedichten auszuprägen oder bei uns gar nicht zu dichten, — oder müssen wir auch die übrigen Werkmeister beaufsichtigen und verhindern, dieses Uebelgesinnte, Zügellose, Gemeine und Unanständige weder in Bildern lebender Geschöpfe, noch in Gebäuden, noch in irgend einem andern Werke anzubringen; sonst muss dem, der das nicht zu leisten vermag, nicht gestattet werden, dass er bei uns seine Kunst übe, damit nicht unsere Wächter unter Nachbildungen der Schlechtigkeit, wie bei schlechter Fütterung aufgewachsen und allmählich vieles davon täglich abpflückend und abweidend, unvermerkt ein grosses Unheil in ihrer Seele erwachsen lassen! Und müssen wir nicht vielmehr diejenigen Werkmeister aufsuchen, die von der Natur wohlbegabt dem Wesen des Schönen und Wohlanständigen nachzuspüren vermögen, damit die Jünglinge, indem sie gewissermassen an gesunder Stätte wohnen, von allem Nutzen ziehen, von wannen irgend etwas von schönen Erzeugnissen, wie ein Lufthauch, der aus der besten Gegend Gesundheit heranbringt, an ihr Auge oder an ihr Ohr gelangt und sie sogleich vom Knabenalter an unvermerkt zur Aehnlichkeit und Befreundung und Uebereinstimmung mit der trefflichen Belehrung führt!“ (Staat p. 401 B.)

Nicht eine Spur von Feindschaft gegen die Kunst ist in diesen Sätzen enthalten, sondern der treue, wohlgemeinte Rat eines ernsten, gereiften Denkers, — goldene Worte, noch jetzt wert, in die Seele jedes Kunstbeflissenen eingeprägt zu werden. Mit ungeschminkter Offenheit reden sie dem Künstler zu Gemüte, hohe Anforderungen stellen sie an denselben; aber ihr Zweck ist zugleich, der so geläuterten, veredelten Kunst einen erhabenen Platz in der Heranbildung der Menschheit zuzuweisen. Plato berührt sich aufs engste mit Schiller, der, selbst ein begeisterter Dichter, der Dichtkunst einen strengen Spiegel vorhält, um ihr einen hervorragenden Anteil an der Veredelung des Volkes zuzuweisen (vergl. die Abhandlung „die Schaubühne als moralische Anstalt“ und das Gedicht „die Künstler“).

Bezeichnend, ja ergreifend ist es, wie der Denker Plato sich der Kunst, die der nüchterne Verstand verdrängen will, im innersten Herzen annimmt. „Damit sie nicht einer gewissen Härte uns zeihe, wollen wir ihr sagen, es bestehe ein Zerwürfniss zwischen dem Weisheitsstreben und der Poesie von altersher . . . Dem ungeachtet sei es ausgesprochen, dass wir unsrerseits, hätte die auf das Ergötzen wirkende Poesie und Nachbildung irgend einen Grund anzuführen, dass sie in einen wohleingerichteten Staat gehöre, sie wohl mit Freuden aufnehmen würden; sind wir doch selbst des Zaubers, den sie auf uns ausübt, uns bewusst. Dass wir aber das als wahr uns Erscheinende aufgeben, wollen die Götter nicht" (Staat p. 607 B, vergl. p. 595 B).

Lediglich im Einklang mit jener Ansicht über die hohe, bildende Aufgabe der Kunst steht es, wenn Plato es tadelt dass gute Maler sowohl andere Heiligtümer, als vor allem das Prunkgewand der Athene, welches an den grossen Panathenäen nach der Burg hinauf gebracht wurde, mit argen Feindschaften und Kämpfen der Götter und sonstigen, ihnen unziemlichen Dingen ausschmücken (Euthyphro p. 6 D).

Wohlwollen gegen die Kunst spricht ferner aus der Vorschrift, dass jeder Fremde, der ein wirklicher Liebhaber der Schaustellungen für das Auge und dessen, was der Musen Huld dem Ohr gewährt, sei, in einer Herberge nahe den Tempeln wohl aufzunehmen sei. „Die Priester und Tempelwärter sollen für ihn Sorge tragen und ihn pflegen, bis er nach einem nicht allzu langen Verweilen, nachdem er das Gewünschte sah und hörte, wieder abreise, ohne ein Leid andern zuzufügen oder von ihnen zu erdulden" (Gesetze p. 953 A)[8].

Grosse Hinneigung zur Malerei zeigt sich auch darin, dass der Verfasser oft und gern bildliche Ausdrücke einflicht, welche dieser Kunst entnommen sind. Sodann ist schon von vielen hervor-

---

[8]) Der Vollständigkeit wegen seien als Gegenstück zu diesen Fremden, welche ins Land kommen, um dessen Kunstleistungen kennen zu lernen, die Handelsmänner genannt, welche Erzeugnisse der Kunst, auch die der Malerei, aufkauften und damit von Stadt zu Stadt zogen, um sie teils zur Erheiterung des Geistes, teils in ernster Absicht feilzubieten (Sophistes p. 224 A).

gehoben worden, wie anschaulich Plato seine Schilderungen zu gestalten wisse. Als besonders gelungene Probe seines Talents erwähne ich die herrliche Beschreibung am Anfang des siebenten Buches vom Staate. Die Menschen werden daselbst in einer unterirdischen, höhlenartigen Wohnung befindlich angenommen, deren ausgedehnter, die ganze Höhle entlang sich erstreckender Ausgang nach dem Lichte zu offen ist. Sie sind von Kindheit auf an Schenkeln und Nacken gefesselt, sodass sie auf derselben Stelle verharren und nur vorwärts sehen, durch die Fesseln aber ausser Stande sind, ihre Köpfe herumzudrehen u. s. w. Plastisch klar erblicken wir das Ganze vor unserm geistigen Auge, und einem Maler wäre es leicht, nach den Worten des Philosophen ein interessantes Bild zu entwerfen.

Als zweites Beispiel diene Phädrus p. 230 B: „Ja, bei der Here, ein schönes Ruheplätzchen. Denn dieser Ahorn breitet seine Aeste weit aus und ist sehr hoch, und auch die Höhe und der Schatten, den dieser Keuschlammbaum beut, ist höchst angenehm; dass er aber voller Blüte steht, dürfte wohl einen höchst lieblichen Duft über das Plätzchen verbreiten. Auch eine Quelle sehr frischen Wassers, wie man an den Füssen fühlt, sprudelt höchst anmutig unter dem Ahorn hervor. Nach den Gebilden und Weihgeschenken aber scheint es ein dem Achelous und gewissen Nymphen geweihter Ort zu sein. Daneben hat das kühle Lüftchen der Stelle etwas Angenehmes und Liebliches, und dazu tönt der Cicaden Chor ganz hell und sommerlich. Das Hübscheste von allem aber ist der Rasen, dicht genug, um am sanften Abhang dem Haupte einen gar bequemen Anlehnepunkt zu bieten.“ Es dünkt uns, modernes Naturgefühl wehe uns aus diesen Worten entgegen!

Wenn nun aber Plato solche Lust und glänzende Anlagen zur Malerei besass, weshalb entsagte er später dieser Neigung? Es klingt wie ein Selbstbekenntnis, wenn er im Staate (p. 599 A) auseinandersetzt, dass der Maler, der vom Urbild die Abbilder nachbilde, von jenem einem sehr weiten Abstand habe und dass also derjenige, der sich auf das Urbild selbst verstehe, nicht das Schlechtere zum Hauptgeschäft seines Lebens machen werde. Plato fühlte sich fähig, dem Höchsten, den Ideen seine Thätigkeit zu widmen;

der Umgang mit Sokrates war es gewesen, der den Jüngling aus den Ateliers der Maler herausgetrieben hatte. —

Für die Kunstgeschichte hat unsere Untersuchung freilich keine überraschenden, neuen Thatsachen zu Tage gefördert; doch dürfte sie deshalb nicht ganz gering zu schätzen sein. In der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass Ansichten über die älteste Malerei nichts weniger als feststehen. Der Forscher ist auf Kompilatoren später Zeiten angewiesen, deren Nachrichten an sich nicht immer massgebend und noch dazu durch oberflächliche Kürze öfters dunkel sind. Im allgemeinen stimmt nun die Vorstellung, die sich aus ihnen für den Stand der Malerei in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Christo ergab, mit dem zusammen, was wir aus Plato erfahren. Aber selbst diese nachträgliche Bestätigung dürfte einigen Wert beanspruchen wegen ihrer Zuverlässigkeit: hier stehen wir auf festem Boden. Dazu ist das, was die Schriften unseres Philosophen über Farben und besonders über den damaligen Stand der Perspektive enthalten, erheblich bestimmter und genauer als die sonstigen Berichte. Gerade die Kenntnis der Entwickelung der Perspektive ist aber für die Beurteilung der alten Kunstwerke und ihrer Reste in Skulptur und Vasenmalerei von hervorragender Bedeutung. Wäre man sich über die allmähliche Ausbildung der Perspektive hinreichend klar, so besässe man damit ein Mittel, viele erhaltenen Bildwerke chronologisch ungleich sicherer anzusetzen, als es die vagen Ansichten über Stil und Zeitgeist gestatten.

VIII.

Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens.

Von

Joh. Zahlfleisch in Graz.

III.

1) Ueber das Sehen, durch welches Objectsbilder zum Auge gelangen.

Zunächst wäre es, meint Alex. 134, 30—32 unmöglich, dass nicht bei der Annahme des Ausgangs sovieler Objectsbilder. da hiedurch für jedes sehende Auge ein solches gegeben wäre, eine rasche Abnützung dieser Emanationskraft eintrete, worin Alex. natürlich mit Rücksicht auf die von ihm bekämpfte Theorie Recht, insofern aber Unrecht hat, als das Object kein leicht auflösbarer Gegenstand ist, wie etwa Rauch oder Nebel, sondern immer. eine entsprechende Beleuchtung vorausgesetzt, auf das Auge zu wirken vermag.

Wenn man aber die Voraussetzung macht, dass den von aussen zum Auge gelangenden *εἴδωλα* von seiten des letzteren zuhilfe gekommen würde (wie Alex. sich dies denkt, lässt er vermöge seines Ausdrucks *ἀντιπροσκρίνεσθαι αὐτοῖς ἄλλα* unentschieden), dann hätte man bei der Heterogenität der *ἀπορρέοντα* und der *προσκρινόμενα* zu gewärtigen, dass eine entsprechende Vereinbarung nicht stattfinde (32—36). Es ist ein kleines Stück Wahrheit in dieser Annahme,

weil man selbst auf dem Gebiete der Sinnesempfindung den Satz: quot capita, tot sententiae, analog dem Protagoreischen: ὁ ἄνθρωπος μέτρον τῶν πραγμάτων gelten lassen muss; erst die Vergleichung auf der Basis der Erziehung und des gesellschaftlichen Verkehrs lässt uns jene Seiten in unserer Sinnesempfindung hervorkehren, welche als allgemeiner Erfahrungsschatz der Menschheit von Wichtigkeit sind.

Ferner wäre (36—135, 2) die Nothwendigkeit des fortwährenden Entgegenwirkens von εἴδωλα und προσκρινόμενα zu beachten, so dass die bei diesem Vorgang entstehenden jeweiligen Bilder selbst sich gegenseitig hindern und auf solche Weise ein Mischbild zustande käme, das nicht unähnlich unseren modernen Interferenzerscheinungen wäre (natürlich käme das zu den beiden ersten Puncten Erwähnte hier in verstärktem Masse zur Anwendung).

Wie ist weiter eine Abschätzung der Entfernung des Objects vom sehenden Auge möglich, wenn man sonst weiter nichts sieht als die εἴδωλα? Denn die Luft, von welcher allerdings die Anhänger jener Lehre voraussetzen, dass sie von den εἴδωλα vor ihnen her getrieben werde, ist nicht empfindbar, wenn man auch annehmen wollte, dass durch deren Quantität die Entfernung abgeschätzt werde. (Vielleicht ist auch Alexander in den Fehler verfallen, in den Beweisen seiner Gegner eine Trennung der einzelnen Beweismomente nach gleicher Art vorzunehmen, wie dies Aristoteles bei der Polemik gegen Platon so gerne thut, indem er nach dem Grundsatze: Divide et impera! vorgeht. Denn jedenfalls müssen wir von unserem modernen Standpunct hinzufügen, dass zur Abschätzung der Distanzen neben der Convergenz und Accommodation noch eine Menge anderer Umstände mitwirken, unter welchen nicht der letzte die Erfahrung des Subjects selbst ist.) 2—5.

Alex. fährt fort, es sei keine Möglichkeit vorhanden, dasjenige Element zu finden, in welchem die Gewähr liegt, dass dadurch diese Luft (ihrer Grösse nach) abgeschätzt werde (5). Ausserdem sei es nicht möglich, einen Modus sich zurecht zu legen, mittelst dessen man in die Lage komme, eine Erklärung dafür zu finden, dass man bei raschem Aufblicken auch sogleich das Bewusstsein von einem in der Ferne liegenden Gegenstande habe (5 f.). (Alex.

meint wohl im Anschluss an das Vorige, dass es nicht so leicht sei, sich sofort und auf der Stelle eine Vorstellung von der Menge jener Luft zu machen, die vor den εἴδωλα einhergetrieben wird, und deren Quantität der Entfernung des Gegenstandes entsprechen soll. Doch ist dieser Einwand insofern nichtig, als der menschlichen Psyche eine wunderbare Kraft der Uebung im Abschätzen von was immer für Einwirkungen auf sie selbst eignet, da wir sogar imstande sind, durch unmittelbares Bewusstsein und rasches Abwägen der Erscheinungen desselben die theoretisch so relativ compliciert sich präsentierenden psychophysischen Gesetze in Wirklichkeit zu übertragen und dadurch bei jedem Thun zu verificieren.) Näheres zu beiden Puncten s. unten Z. 11 ff.

Schwierigkeiten bereite auch die Auffassung der geometrischen Gebilde, weil man erstlich zu wenig Raum habe, um ihre Gestalt abschätzen zu können; denn hier muss bemerkt werden, dass die kleine Ausdehnung des Augensterns, welcher kaum die Grösse des εἴδωλον besitzt, hindert; und dann ergibt sich, wenn man auch durch rasche Augenbewegungen die einzelnen Theile des Objects nach einander in das Sinnesorgan sozusagen hereinzieht, dass aus diesem Contiguum ein Continuum nicht erzielbar ist. (Vor allem hat man zu bemerken, dass dem Alex. die Thatsache unbekannt sein musste, dass das Bild des Objects auf der Netzhaut ein verkleinertes ist; dann aber hat Alex. eine Wahrheit gelassen ausgesprochen, ohne sie für sich zu verwerten. Denn es ist in Wirklichkeit ein Problem, wie durch die in der That nur Contigua darstellenden Bildpuncte ein continuierliches Bild des Objectes erzeugt wird. Nebstdem muss bezüglich des Textes erwähnt werden, dass ich trotz der vom Herausgeber citierten Parallelstelle keinen Grund einsehe in 12 ein οὐχὶ einzuschalten, da es sich um die Herstellung eines Continuums zwischen oft gesehenen nämlichen oder verschiedenen Puncten handelt, von welch letzteren jeder nur Einmal gesehen wird.) (6—14.) Vgl. unten Z. 139, 14—17.

Im Anschluss an das zuletzt Gesagte wendet Alex. ferner (14—18) ein, dass man bei der Möglichkeit, dass bei dem zuletzt von ihm geschilderten Verfahren in dem Objecte nicht zusammengehörige Puncte bei dem Bemühen, das demselben entsprechende

Bild zu gewinnen, nun auf einmal auseinanderfallen, so dass man nicht mehr das entsprechende, sondern ein ganz anderes Bild erhält, nie in der Lage sei die Bürgschaft dafür zu besitzen, dass man auch richtig gesehen habe. (Das fest fixierte Bild auf der Netzhaut kann jedoch von einem ruhenden Gegenstande trotz der fortwährenden methodisch geübten Augenbewegungen nur ein dem Object entsprechendes Bild liefern, was Alex. bei dem Mangel der Anatomie des Auges freilich nicht wissen konnte.)

Indem unser Verfasser ferner immer wieder von der leichten Veränderbarkeit der Theile jenes εἴδωλον ausgeht, kann er (18—24) nicht begreifen, wie dieses seine ursprüngliche Gestalt beizubehalten vermag, er weiss nicht, wo dieselben hingerathen, in welchen Tiefen sie verschwinden, wer sie zu einem einheitlichen Ganzen verbinde. (Selbstverständlich muss auch darauf das Nämliche erwiedert werden wie zum vorigen Puncte.)

Wie soll man es dann erklären, dass die εἴδωλα von glatten Wänden (spiegelndem Marmor u. dgl.) in einer Weise reflectiert werden, dass man keine Veränderung der Gestalt des Bildes wahrzunehmen imstande ist, ohne dass das Gesichtsorgan dabei thätig ist? Und wie erklärt man sich dasselbe bei spiegelndem Wasser? Wie lässt sich ein feststehendes und so deutliches Bild im Spiegel erklären, wenn man bedenkt, dass die εἴδωλα wieder davon ausströmen sollen? (24—29.) (Die von Alex. aus der Annahme seiner Gegner gefolgerte Dehnbarkeit und Veränderlichkeit der εἴδωλα muss natürlich gemäss der Regelmässigkeit, die in dem Gesetze der Reflexion liegt, zurückgewiesen werden. Und das Bleibende des εἴδωλον im Spiegel ist nur eine Folge der Fortwirksamkeit der Lichtquelle.)

Warum, meint Alex. ferner, bleiben die εἴδωλα im Spiegel unveränderlich, da sie doch vermöge der ihnen zukommenden Beweglichkeit sich immerwährend ändern sollten (so dass man vielleicht ein allmähliches Verschwinden derselben supponieren könnte)? (29 f.) (Die Erklärung dafür ist schon gegeben.)

Und wenn man den εἴδωλα in Consequenz der von Alex. seinen Gegnern zugeschriebenen Lehre annehmen wollte, dass sie auch dann bestehen sollten, wenn gleich nur kurze Zeit, wenn das

sehende Subject sich entfernt hat, und wenn man sieht, dass dies nicht stattfindet, so muss gefragt werden, worin diese Inconsequenz liegt (30 f.). (Natürlich darin, dass die εἴδωλα nicht beliebig in der Luft herumfliegen, sondern an ein Object gebunden sind, mit dessen Entfernung auch das Verschwinden des Bildes verbunden ist.)

Warum sind die εἴδωλα in der Tiefe des Spiegels und nicht auf der Oberfläche? (31 f.) (Dieser Einwand ist gewiss erklärlich, weil von den εἴδωλα nicht erwartet werden kann, dass sie eine Bewegung durch das harte Spiegelglas hindurch zu machen imstande sind, vielmehr der Gedanke nahe liegt, dass dieselben da auflagern, wo sie auf ein hartes, Widerstand leistendes Object treffen. Doch hat die neuere Physik nachgewiesen, dass das Bild erst auf der Netzhaut entsteht und nur hinter den Spiegel projiciert wird.)

Man kann sich ferner, auch wenn vorausgesetzt würde, dass sich die noch etwa in der Luft befindlichen Gegenstände durch die εἴδωλα hindurchbewegen, ihre Standhaftigkeit nicht erklären, da sie doch so leicht verschiebbare Theilchen besitzen (135, 32—136, 2). (Und wenn wir nun wissen, dass in der That das Vorschieben eines anderen Objects genügt, um das früher gegebene verschwinden zu machen, so wäre die Unmöglichkeit davon erklärt, dass die εἴδωλα unter allen Umständen in der ihnen gegebenen Gestalt ausharren.)

Und sollte man dieses Durchgehen beim Verharren der Gestalt jener εἴδωλα erklären wollen, dann müsste man einen leeren Raum supponieren, durch welchen dieses Durchgehen ermöglicht wäre (136, 2 f.). (Da von einem Durchdringen nicht, sondern nur von einem Verdecken gesprochen werden kann, wie wir im vorigen Puncte gesehen, so entfällt natürlich diese weitere Einwendung des Alex., welche wegen ihres Anklangs an die Verwerfung eines absolut Leeren durch Aristoteles besonders bemerkenswert erscheint.)

Und wenn der Wind weht, so könnte man nichts deutlich sehen, nach dem zu 135, 32—136, 2 Bemerkten (136, 3—5), wozu man die zu jener Stelle von mir gemachte Bemerkung vergleiche.

Man sagt, die εἴδωλα seien nur die Veranlassung dazu, dass das Auge erregt und angeregt wird, um in die Ferne schauen und die daselbst befindlichen Objecte sehen zu können. Aber dabei

bewegen sich diejenigen, welche derartiges behaupten, in einem Widerspruch, insofern man in den εἴδωλα nach der Annahme jener Leute wirkliche Bilder zu erblicken hätte, während sie nunmehr behaupten, dass sie durch Erregung des Auges das Sehen erst veranlassen sollten (5—11). (Hatte Alex. das, was er hier den εἴδωλα zuschreibt, auf die Objecte selbst übertragen, insofern durch das beleuchtete Object das Auge wirklich angeregt wird, dann hätte er nicht Recht. Der Tadel, den Alex. ausspricht, bewegt sich also einerseits auf der Basis der Annahme, dass was man sieht, nicht das Object, sondern das εἴδωλον ist, so dass ein Sehen in die Ferne unmöglich wäre, wenn das vom Object hervorgegangene εἴδωλον unmittelbar auf das Auge wirkt, andererseits macht die Voraussetzung, dass es etwas Anderes sein müsse als das Object, was unmittelbar wahrgenommen wird, dem Urheber jener Ansicht alle Ehre. Die Hinzufügung von τὴν ὄψιν 136, 7 durch I. Bruns finde ich trotz der Belegstelle für nicht nothwendig.)

Die Möglichkeit in die Ferne zu sehen (6) wird durch die Annahme nicht vergrössert, dass es dem Auge möglich ist, die Luftmenge abzuschätzen, welche durch das εἴδωλον vor sich hergetrieben wird, weil man sich nicht vorstellen kann, wie das leicht zerreissbare εἴδωλον dieses Quantum Luft zum Auge zu befördern vermag (11—16). Vgl. ob. zu 135, 2—6. (Die leichte Zerreissbarkeit des εἴδωλον entfällt, wenn man sich von der Annahme solch körperlicher Zwischengebilde emancipiert, obschon die Voraussetzung eines allgemeinen Aethers, der in unserem Falle zum Lichtäther determiniert ist, es mit sich brächte, dass man eine Körperlichkeit vom Object zum Auge bei der Entstehung des Bildes annimmt.)

Wenn man annimmt, dass durch die wiederholt wirkende Kraft des Anprallens der Luft von den εἴδωλα her am Auge dasselbe geschädigt werden könnte, so wäre es vielleicht möglich, dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, dass man eine letzte Schicht vor dem Auge voraussetzt, in welcher die Luftwogen sich sammeln, um dann weiter zum Auge fortgeleitet zu werden. Nur lässt sich kein Anstoss ausfindig machen, der zu diesem Behufe von dieser letzten Schicht ausgienge (16—21). (Alex. findet hier

bereits Elemente vor, die nicht mehr weit von der früher angesehenen Undulationstheorie entfernt sind.)

Die ebenfalls oben 135, 2—6 offen gelassene Frage, woher das so leicht zerreissbare εἴδωλον die Kraft nehme, um eine so grosse Luftmenge vor sich herzutreiben, wird als weitere Instanz gegen Alexanders Widersacher aufgestellt (21—24). (Es hat auch heute noch für uns eine Schwierigkeit, das Nebeneinanderbestehen von Aether- und Luftwellen bei der Entstehung von Licht und Schallempfindungen zu erklären.)

Die Farblosigkeit der εἴδωλα und der Umstand, dass bei der nicht selten vorkommenden Grösse derselben das Auge zu klein ist, um die durch jene εἴδωλα dargestellten Gestalten aufzunehmen, erklären allzuwenig die Möglichkeit des farbigen und geometrischen Sehens (24—28). (Die Kleinheit des Bildes auf der Netzhaut, gepaart mit der von der Psyche ausgehenden Subjectivität der Anschauung macht es möglich, für das geometrische und räumliche Sehen eine Grundlage zu gewinnen. Was aber das Gefärbtsein anbelangt, so spielen hier nicht bloss die Eigenschaften des bei der Darstellung der εἴδωλα vollständig ausser acht gelassenen, in farbige Bestandtheile zerlegbaren Lichtes mit, sondern auch die chemischen Reagentien, Licht- oder Sehpurpur u. dgl., Dinge, welche damals durch eine auch noch bei Goethe vorkommende Mischung des ursprünglich weissen Lichtes mit verschiedenen Dunkelheitsgraden ihre, wenn auch unklare Deutung erhielten.)

2) Gegen die Annahme derjenigen, welche vom Object und vom Auge Ausflüsse annehmen.

Die Voraussetzung, dass (bei der verschiedenen Entfernung der Objecte vom Auge) ein nicht bei jedem Sehen gleichzeitiges Zusammentreffen der beiderseitigen Ausflüsse denkbar ist, macht es unerklärlich, dass wir doch imstande sind, nähere und fernere Gegenstände zu gleicher Zeit zu sehen. Ausserdem müsste sowohl die Lebhaftigkeit des Eindrucks verschwinden, welchen das Object zu machen vermag, wenn allmählich immer mehr und mehr Ausflüsse demselben entströmen, als auch die Sehkraft des Auges aus dem gleichen Grunde geschwächt werden (136, 29—137, 22).

(Wenn von 2 Ausflüssen die Rede ist, von denen der eine vom Objecte, der andere vom Subject ausgeht, dann lässt sich das allerdings mit der Lichtquelle des gesehenen Gegenstandes und mit der Kraftquelle des sehenden Auges vergleichen. Aber es hängt die von Alex. bekämpfte Ansicht mit einer Anzahl von Fragen zusammen, welche ihm nicht bekannt sein konnten, vor allem mit der Frage der Schnelligkeit des Lichtes. Nebstdem will ich nur das Problem hier berühren, was denn eigentlich als gesehen von mehreren Philosophen vorausgesetzt angenommen werden sollte, ob der blosse äussere Eindruck, die unbestimmte Gestalt und Farbe, mit Einem Worte die allgemeine Sinnesempfindung, oder die genaue Erkennung des Objects. Wir wissen, dass letzterer Umstand durch die Zeitabschätzung Gegenstand psychophysischer Demonstration ist.)

Der folgende Einwand ist aristotelisch-dialektischer Natur und und ähnelt den Aussprüchen, dass die Natur nichts umsonst thue, und dass aus dem uns Bekannten das an sich Bekannte abgeleitet werden muss. Denn Alex. bemerkt (23—25), dass man unter der Voraussetzung, dass beide Ausflüsse sich auf gerader Linie bewegen, zum Zwecke der Erklärung des Problems nicht gezwungen sei, zu einer beiderseitigen ἀπόρροια seine Zuflucht zu nehmen, weil eine auch genüge (als ob die Natur sich vorschreiben liesse, was sie zu thun hat).

Der von Alex. bekämpfte Philosoph musste aber angenommen haben, dass der vom Objecte her sich erhebende Ausfluss den vom Auge entstammenden ein gewisses Gepräge (τύπωσις) gebe. Nun frägt Alex., weshalb denn dabei eine Veränderung (vermöge des Aufeinandertreffens der beiden Ströme) vorhanden sei (25—28). Man denkt unwillkürlich an eine Art elektrischer Entladung an der Berührungsstelle beider Ströme.)

Die Nothwendigkeit, mittelst der εἴδωλα, oder besser, der gefärbten εἴδωλα das Zustandekommen des Gesichtsbildes zu erklären (vgl. 136, 24ff.), zeigt den Weg für die Unmöglichkeit der hier vorausgesetzten Annahme. Denn entweder ist der Grund der Gesichtsempfindung das εἴδωλον, und dann lässt sich keine Farbe erkennen, oder man erkennt zwar die Farbe, kommt aber dann

nicht dazu, einen Ausweg zu finden, wie neben der Farbe auch die Gestalt wahrgenommen werden kann. Und nebstbei weiss man nicht die Angriffsart der von aussen an das Sehorgan tretenden Einflüsse anzugeben (28—34). (Die Frage über die Beschaffenheit der an das Auge gelangenden Einflüsse war vom Standpunkte Alex.s bei Festhaltung der von seinen Gegnern gebotenen Anschauungen freilich am Platze, weil er nicht imstande war, die Möglichkeit einzusehen, wie aus blossen Aus- und Einflüssen eine subjective Empfindung so complicierter Art sich ergeben soll, wie die des Gesichts eine ist.)

Unter der Voraussetzung, dass die vom Auge ausgehende ἀπόρροια Licht ist, müsste ja der eine des Anderen ἀπόρροια sehen, wenn Dunkelheit eintritt (beim Tageslicht sieht man sie ja ohnehin nach jener von Alex. bekämpften Hypothese), in ähnlicher Weise, wie wenn man auch in einer dunkeln Kammer eine Lichtempfindung hat, wenn nur durch eine Lücke ein Strahl auf einen Augenblick hereinkommt (34—138, 2). (Der Einwand ist nicht übel, wenn man überhaupt die Voraussetzung gelten lässt, dass nur eine einseitige ἀπόρροια, die vom Auge herkommende, vorhanden ist und an sich schon einen Lichteffect bewirkt.)

Dem nächsten Einwand, dass unter der hier gemachten Voraussetzung das Licht als Körper gegeben sein müsste, widmet Alex. ein eigenes Capitel.

Das Licht ist nicht Feuer.

Hiebei kommen 3 Möglichkeiten in Betracht, entweder ist das Licht einfach Feuer a) oder Ausfluss des Feuers (Glanz) b) oder eine besondere Art des Feuers c) (vor καὶ τρίτον muss bei Ivo Bruns 138, 5 Komma stehen). — a) Nun gibt es aber, sagt Alex., verschiedene Empfindungsintensitäten für das Licht, jedoch nicht für das Feuer (welches immer mit der gleichen Kraft brennt). Sollte man auch von einer grösseren Stärke des Feuers sprechen, dann heisse man dies Flamme, und nicht mehr Feuer schlechthin (138, 8—9). (Mit dem gleichen Argumente hätte Alex. irgend ein anderes Element als mit dem Lichte nicht zu verwechseln heranziehen können, weil das Licht sich bei der Gesichtsempfindung, die uns die entsprechende Kenntnis was immer für eines Gegen-

standes vermittelt, nur als Eigenschaft, nicht als fassbares Element entgegen zu treten scheint. Und um es kurz zu sagen, können wir von Licht nicht in dem Sinne sprechen, als sei es ein selbständiges Ding, sondern das Licht kommt erst durch Zuhilfenahme unseres Empfindungsorganes zustande.)

Dass Licht nicht Feuer ist, lässt sich, sagt Alex., dadurch erweisen, dass man findet, es brenne wohl das Feuer, sowie es erwärmt, aber nicht das Licht; es könne kein Feuer im Wasser oder im Eise existieren, wohl aber das Licht (9—12). (Nun hat aber Alex. nicht bedacht, dass das Feuer eines entsprechenden Materials bedarf, durch dessen Hilfe es fort und fort ernährt wird, des Brennmaterials, sei es Holz u. dgl. oder Sauerstoff; das ist nun beim Lichte nicht der Fall, da es vielmehr deshalb auch im Innern der Körper gesehen werden kann, so dass dieser Vergleich Alex. zwischen Licht und Feuer bedeutend hinkt.)

Und wenn man auf die Bewegung des Lichtes und Feuers Rücksicht nimmt, meint Alex. (12—14), so sehe man einen Unterschied zwischen beiden darin begründet, dass dieses nur in der Richtung nach oben, jenes auch in der nach unten sich bewegt. (Alex. setzt hier die naturgemässe Bewegung als Unterscheidungspunct voraus; allein er wusste nicht, dass dies nur in unserer Erdatmosphäre so sei, während man das Sonnenfeuer auch nach abwärts brennen sieht und dies überhaupt von der Stelle der Erde abhängt, in welcher man auf derselben sich befindet.) —

b) Wenn das Licht bloss ein Ausfluss des Feuers wäre, so müsste dasselbe nur dann existieren, wenn Feuer vorhanden ist, wogegen aber das Gegebensein von Licht, wie bei dem Glühwürmchen, eine Instanz bilde (14—16). (Die in moderner Zeit gefundene Erklärung für das Zustandekommen des objectiven Lichtes, welches das Product elektrischer Kräfte sei, bildet eine für die Entstehung des Feuers in gleicher Weise gegebene Basis.)

Unter der nämlichen Voraussetzung müsste man aber auch annehmen, dass mit der Entfernung der Quelle für jene Ausflüsse noch nicht die Ausflüsse selbst aufgehoben sind, sondern dass sie nach Analogie ähnlicher Vorkommnisse eine Zeitlang noch nachher fortbestehen (ohne dass man dies beim Feuer wahrzunehmen ver-

mag; denn nach Entfernung des Feuers hört auch der Glanz auf) (16—18). (Nun liesse sich aber fragen, welche Analogien Alex. hier meint. Setzt er z. B. voraus, dass man nach Untergang der Sonne noch ihr Leuchten in den Wolken wahrnehme, dann müsste das Licht ein Reflex sein, was es jedoch nicht ist.) — Aus dem Umstande der Nothwendigkeit, dass immer die Quelle des Lichtes vorhanden sein müsse, folgert Alex. weiter, dass das Licht selbst ungemein leicht zugrunde geht; und da möchte man nun glauben, dass das Licht der Gegenstände, welche in unausgesetztem Glanze erstrahlen, vermöge der durch seine Beständigkeit bewiesenen Stärke mit Rücksicht auf seine Herkunft aus dem Feuer diese Gegenstände selbst vernichtet (18—22). (So fein ausgeklügelt der Gedanke ist, so wenig kann er an der Sachlage ändern, weil man über die Dichtigkeit des angeblichen Ausflusses des Feuers nicht im Klaren sein kann; denn wenn diese geringe Dichtigkeit hinreicht den Lichteffect zu erzielen, dann braucht auch ein längeres Anhalten derselben nicht das im Gefolge zu haben, was Alex. hier voraussetzt.)

Die Art der Lichterhaltung bei den Leuchtkäferchen ist bei dieser Annahme gleichfalls unbekannt (23). (Natürlich! denn dem Alex. konnte die wahre Ursache der Phosphorescenz nicht bekannt sein.)

Die Eigenthümlichkeit des Lichtes als eines Körpers hat ferner die Unmöglichkeit im Gefolge, das Dilemma zu entscheiden, nach welchem man entweder 2 Körper in Einem Raume anzunehmen hat (die durchsichtigen Körper und das Licht) oder die Voraussetzung, dass das Licht ein Körper sei, aufgeben muss. Und dieses erhellt aus folgender Discussion. Das Licht geht durch Glas u. dgl. Körper; wenn also das Licht Feuer oder ein anderer solcher Körper ist, dann kommt man zum obigen Schlusse (23—29). (Dass Feuer durch einen Körper geht, ist zwar nicht unmittelbar richtig; aber wenn durch Feuer Körper verzehrt werden, und wenn die Wärme durch Körper hindurchdringt, dann liesse sich durch eine Art Analogie die Möglichkeit erweisen, dass das Licht doch eine Art Körper ist, ähnlich dem elektrischen Fluidum, welches ebenfalls Körper durchdringt.)

Es müsste aber auch der Schatten, entsprechend dem Lichte, ein Körper sein, was gegen die allgemeine Anschauung ist, oder man müsste den Schatten für unkörperlich betrachten, so dass (nach dem Grundsatze, dass Entgegengesetzes unter Einem Princip steht — ein bei Aristoteles geläufiger Satz —) auch das Licht kein Körper mehr sein könnte (29—31) (offenbar beruft sich für den ersten Fall Alex. auf eine Annahme, die erst des Beweises bedarf, und im letzteren Falle steht die Regel, welche er voraussetzt, noch in Discussion).

Bei dem Zusammentreffen von Licht und Schatten könnte man fragen, ob das erstere durch letzteren nicht in seiner Existenz gestört werde, so dass dann Licht, Schatten und zugleich Luft in einem und demselben Raume wären. Es könnte aber auch angenommen werden, dass bei der Aufnahme des Lichtes von seiten des Schattens der letztere dahin geht, woher er gekommen, nämlich zur Quelle des Lichtes, Sonne, Gestirne und Feuer. Dann müsste aber der Schatten auf diesen Körpern wohnen (31—36). (Die Möglichkeit verschiedener Träger mehrerer Naturgewalten in einem und demselben Raume hat offenbar Alex. ausser acht gelassen, da er nicht wusste, dass die den Raum erfüllende Luft ein chemisch zusammengesetzter Stoff ist, dessen Elemente als jene Träger der Naturkräfte Licht, Schall, Elektricität, Wärme u. s. w. angenommen werden müssen. Und was den Schatten betrifft. so muss man denselben nur als einen besonderen Effect des Lichtes, nicht als Lichterscheinung selbst betrachten.)

Die erstere Annahme des vorigen Punctes, dass durch den Schatten oder durch das Dunkel das Licht aufgenommen wird, führt zu dem absurden Resultate, dass entgegengesetzte Eigenschaften zu gleicher Zeit an dem nämlichen ὑποκείμενον sich befinden (138, 36—139, 1). (Aber sollte es nicht möglich sein, dass der Schatten vom Lichte einfach verdrängt wird?)

Das Zusammentreffen des körperlichen Lichtes mit der Luft hätte den Umstand im Gefolge, dass 2 Körper sich gegenseitig durchdringen, wenn man nicht lieber der Luft Poren gibt. durch welche das Licht geht. Im letzteren Falle (der erstere trägt ohnehin sein Absurdum auf der Stirne) müsste man in die Poren (da

ein wirklich Leeres nicht existiert — das ist Aristotelische Annahme) einen Stoff hineinversetzen, welcher dünner ist als das Licht, weil er diesem letzteren nachgibt, während man doch anzunehmen hat, dass es keinen dünneren Stoff mehr gibt (letzteres wohl nach populärer Anschauung). Und wenn man gelten lässt, die Poren seien mit Feuer erfüllt, dann könnte man sich das Entstehen des Dunkels nicht erklären, weil das Feuer nur erwärmt und erleuchtet, während dies von seiten des Dunkels nicht geschieht. Ausser dem angegebenen Grunde für die Nothwendigkeit des Erfülltseins der Poren durch irgend einen Stoff hebt Alex. noch hervor, dass die Luft wegen ihres unter jener Voraussetzung anzunehmenden Durchzogenseins von leeren Poren dünner wäre als das consistente Dunkel, welches ja als Körper vorausgesetzt ist, zumal der Nacht, in welcher man keine dünnere, sondern eine dichtere Luft spürt als am Tage, so dass dann nicht mehr das Licht als der Zertheiler der Luft, sondern umgekehrt die Luft als der Zertheiler des Lichtes gälte (139, 1—14). (Die Voraussetzung von dem Stoff in den Poren der Luft deckt sich beinahe mit unseren modernen Anschauungen über die chemischen Moleküle.)

Unter der zuletzt gemachten Voraussetzung könnte man eine Instanz gegen die in Rede stehende Annahme darin finden, dass man ungleichmässig beleuchtete Flächen sehen sollte, wenn die Lichtporen durch Luft unterbrochen sind (14—17). (Und das ist auch der vernünftigste Einwand gegen jede Atomtheorie, welche letztere schon von Aristoteles bei verschiedenen Gelegenheiten zurückgewiesen wurde. Vgl. meine in der Zeitschr. f. Philos. u. philosoph. Kritik erscheinende Abhandlung: Zur Kritik der Aristotelischen Metaphysik, Band 105, S. 218 ff. u. oben zu 135, 6—14.)

Im Folgenden (17—19) bringt Alex. einen ähnlichen Einwand vor, wie oben zu 137, 34—138, 2.

Zu 19—24 ist zu bemerken, dass die hier von Alex. vorausgesetzte Schnelligkeit des Lichtes ein ganz richtig gestelltes Postulat ist.

Ganz ähnlich, wie oben von den εἴδωλα gesagt wird, dass sie sich beim Wehen des Windes bewegen, heisst es jetzt (24—28),

dass beim Hin- und Herfliessen des Wassers oder bei der Bewegung der Luft die in den Poren des Wassers, bezw. der Luft befindlichen Lichttheilchen sich auch bewegen müssten, ohne dass man die Beobachtung davon machen kann, wiewohl die Körper an denen das Licht sich zeigt, in Bewegung sich befinden. (Doch könnte man das Glitzern und Schimmern dem Alex. als Instanz entgegenhalten.)

IX.

Platon's Lysis nach 394 v. Chr. entstanden.

Von

A. Wirth in Leipzig.

Der Lysis wird ganz allgemein in die früheste Zeit Platons gesetzt, ungefähr in das Jahr 404. Dass er jedoch beträchtlich später abgefasst sei, dafür sprechen drei Gründe: die enge Verwandtschaft mit dem Gastmahl, die Ausfälle gegen ältere und zeitgenössische Philosophen, endlich der bestimmte Bezug auf Xenophons Denkwürdigkeiten.

Dass die Begier nach dem Guten die Ursache der Freundschaft (Lysis 221) und zwar die Begier nach dem absolut Guten, nach der Idee des Guten, an der ein Ding oder ein Mensch teil hat (217 f.), dass ferner Weise nicht mehr philosophirten, nicht mehr der Weisheit begehrten, seien solche nun Götter oder Menschen (218), dies berührt sich mit zum teil ganz gleichlautenden Stellen des Gastmahls (203 e, 206 d, 211 b).

Wichtiger sind die Spuren der jonischen Naturphilosophie, die in den Erstlingsschriften Platons noch keineswegs hervortreten. Den Spruch τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον (214) und die sittlichen Folgerungen daraus hat schon Empedokles (bei Aristot. Nikom. Ethik VIII 2), die Anziehung der Gegensätze, wie der Kälte und der Hitze, ist eine Grundlage der heraklitischen Lehre (ebenda), mit den ἀντιλογικοί (216 a) sind die Megariker oder Protagoras (cf. Phaedon 101 e) gemeint, das wichtige οἰκεῖος (221 e)

war ein Lieblingsausdruck des Antisthenes. megarische Lehre taucht weiter 215 a auf. auf die Sophisten scheint die absichtlich spitzfindige Erörterung über die Doppelbedeutung von φίλος (212) zu gehen.

Xenophon kommt in seinen Untersuchungen über das Wesen des Guten zu dem Schlusse, dass Alles relativ sei und erst recht das Gute (Memor. III 8); dem gegenüber will Platon darthun, dass es ein ewig seiendes Gute gibt. Beide Schriftsteller sind darin einig, dass sie eine Freundschaft zwischen guten und bösen Menschen für unmöglich halten (Lysis 214 b Mem. II 6, 19), ebenso dehnen sie die Unmöglichkeit vorläufig auch auf die Verbindung zwischen zwei Guten aus (Lysis 215 a Mem. II 6, 20); da fährt Xenophon fort, trotz aller Hindernisse διὰ τούτων πάντων ἡ φιλία διαδυομένη συνάπτει τοὺς καλούς τε κἀγαθούς. Platon genügt dies nicht, mit leisem Spott wendet er den Begriff und sagt (216 i), die Bedeutung des Lieben διολισθαίνει καὶ διαδύεται ἡμᾶς. Nun aber die Hauptsache! Wie gewinnt man Freunde? Xenophon räth, den Sirenen nachzuahmen und durch Lobgesänge die Menschen heranzulocken und zu bethören. Er vergleicht dabei das Suchen nach Freunden mehrere Male mit einer Jagd, θηρᾶν gebraucht er (II 6 und III 11) wohl an zwanzig Male. Platon nimmt das auf und zeigt, dass gerade nichts thörichter, als durch übermässiges Lob sich die Jagd auf Freunde zu erschweren. Der Spott gegen seinen Vorgänger und Rivalen ist unverkennbar und auch durch die geflissentliche Aufnahme einzelner Wendungen als solcher gezeichnet. Die Denkwürdigkeiten sind 394 v. Chr. erschienen. mithin ist der Lysis später als dieses Jahr anzusetzen.

X.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

1. Boullainvilliers.

Im Jahre 1731 veröffentlichte Fénélon unter dem Titel: Réfutation des erreurs de Benoit de Spinoza par Mr. de Fénélon, par le P. Lami Benedictin et par le Comte Boullainvilliers, Bruxelles einige angebliche Widerlegungen des Spinozismus. Allein sehr bald wurde die antispinozistische Gesinnung des Grafen Boullainvilliers, dem auch gelegentlich von Rixner (Handbuch III S. 81) irrtümlich die ganze „Réfutation" zugeschrieben wird, in Zweifel gezogen. Die Art und Weise, wie er Spinoza angriff, liess unschwer die Absicht erkennen, hinter gegnerischer Maske um so wirksamer für den damals fast allgemein verfehmten Denker Propaganda zu machen. So gilt er denn schon dem Berliner Akademiker de Jariges („Sur le système de Spinoza" in „Mémoires de l'Academie des Sciences de Berlin 1745", deutsch: „Ueber das System des Spinoza und über Bayles Erinnerungen dagegen" in „Hissmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte" Tl. I. S. 48) als „der bekannte Anhänger des Spinoza". Als solchen behandeln Boullainvilliers in der Folge auch Sal. Maimon in seinen „Progressen", Tennemann in seiner „Geschichte der Phil." (S. 486 f.), Berth. Auerbach in seiner Uebersetzung der Werke

Spinozas (Stuttg. 1841. Tl. I. S. VIII). K. Fischer (Gesch. d. n. Phil. I. 2² 1880 S. 103) u. a. m.

Zur völligen Gewissheit aber wird B.'s Spinozismus durch eine Hdschr. der Hamburger Stadtbibliothek (Ms. Cod. Phil. 333, Quart; aus der Wolfschen Bibliothek) erhoben, unter der Aufschrift: Mr. le Comte de Boullainvilliers, Essay de Metaphi[y]sique selon les Principes de Bened. de Spinoza. Auf dem Titel, woselbst B. als „Spinosiste" bezeichnet wird, findet sich die Notiz: „Suivant la Gazette: Mr. le Comte de B. Auteur de cet Essay de Metaphysique selon les Principes de Spinosa, mort à Paris, le 24. janvier [Brockhaus' Conv.-Lex. gibt den 23. an] 1722 a laissé plusieurs Msts., entre autres L'Historie des deux premieres races des Rois de France; la Vie des Patriarches; celle de Henri IV, Un Extrait de Spinosa (qui est celuy-cey); Des Observations sur l'Astrologie Judiciaire, ou il avoit la reputation d'etre fort experimenté. Il a laissé par testament, une partie des ces Msts. au Duc Regent, et le Reste a Mons: le Blanc, Ministre d'État.

C'est de feu Mr. le Baron de Hohendorff, que je tiens ce Ms. de même que la continuation ou la seconde Partie, des Passions.

Jacob Fred. Weyll.

[Dieser zweite Teil findet sich in derselben Hds.]

Die Schrift ist in der That, wenn auch Spinoza selbst nicht genannt wird, nichts Anderes, als eine Darstellung des Systems der „Ethik" in ausführlicherer und volkstümlicherer Form und nach induktiver Methode. „Man pflegt", so etwa beginnt B., „sich so oft durch Zählung seines irdischen Besitzes zu vergewissern, und in noch höherem Grade verdient dies doch wohl unser geistiges Eigentum. Die erste sichere Erkenntnis nun, die unser Geist besitzt, ist: Je pense, donc je suis, ou je suis pensant. Doch ausser mir finde ich auch noch andere êtres pensants, und zwar sowohl solche, welche mir mittels der Sprache klar verständlich sind: die Menschen, als auch andere, die mir aus Mangel an Sprachvermögen weniger verständlich sind: die Tiere. Ausserdem aber kenne ich noch andere êtres étendus, die auch nicht einmal, wie das Tier, empfinden. Es gibt demnach 3 Klassen von Objekten: Ceux qui pensent evidemmant; Ceux qui sentent de telle façon que l'on

pouroit conjecturer qu'ils pensent, sans qu'on le puisse neanmoins assurer; Et ceux qui ne pensent point du tout". Wie das Denken, so könnte man zum Einteilungsgrund etwa auch das Leben nehmen, und demnach die Dinge als êtres vivants et non vivants unterscheiden. Jedoch das einfachste und allgemeinste Merkmal aller Wesen ist das Dasein oder vielmehr „l'être pris abstraitement . . . Car l'estre ne seroit point l'estre, s'il n'existoit pas". Danach ergibt sich eine deutliche Scheidung alles Seienden in: 1) ein „Estre absolu et necessaire" und 2) alle übrigen Dinge. Boull. entwickelt nun, ganz im Sinne und oft selbst mit den Worten Spinozas, die Begriffe der Substanz, des Attributes und des Modus. So heisst es u. a. p. 12: 1) Que tout ce qui est conçu comme nécessairement existant, doit être en soi et par soi, 2) Que ce qui n'existe point nécessairement, existe en autrui et par autrui, et ne peut être conçu que par autrui . . . P. 14: tout ce qui est, est en soi et par soi auquel cas je l'apelle Substance ou qu'il est distinctement en autrui et pour lors je l'apelle mode de Substance ou enfin, qu'il est en autrui et par antrui sans distinction et dans ce cas, il est parfaite parce qu'il ne reste rien au delà . . . P. 22. Je juge encore que puisque l'Estre absolu doit contenir toute propriété de l'Estre, il s'ensuit que la substance est étendue et qu'elle pense nécessairement et infiniment . . . P. 36 sv. Le corps étendu n'est autre chose qu'une Étendue solide et bornée par une figure qui est une manière d'être de cette étendue. L'intelligence n'est autre chose que la pensée à laquelle les differentes idées sont ce que les figures sont à l'étendue par conséquent étendue modale, sans figure et pensée determinée sans idée ou idée sans object, est ce qui ne se peut comprendre . . . P. 38. Ce qui existe par soi-même, et n'a besoin que de soi pour exister, est certainement sa propre cause . . J'apelle determination toute action d'une cause qui produit un effet, et en ce sens je ne puis douter que la substance ne soit determinée; puis qu'elle est cause generale d'elle même, et de tout ce qui existe . . . P. 39. J'apelle liberté toute determination dont le principe est ne [en] soi-même etc. vgl. pp. 41. 48. 50. 61. 68 fg. Auch in der Wahl der Bilder (z. B. pp. 28. 59), folgt B. oft Spinoza. Der zweite Teil „Des

Passions" gibt im Geiste der „Ethik", wie es am Schlusse heisst „. . . une notion certaine de la mecanique de nos Passions". Das Ms. umfasst im Ganzen 361 Seiten.

2. Jacob Friedr. Fries.

Der Briefwechsel zwischen Fries und seinem Schüler, dem Hamburger Heinrich Schleiden, einem älteren Bruder des bekannten Botanikers M. J. Schl., auf der Hamb. Stdtbibl. (Ms. Phil. 363[a]), bietet ausser den von E. L. T. Henke (J. Fr. Fries 1867 S. 245 und 247, vgl. Vorw. p. IV und S. 242) veröffentlichten Stellen noch manches Bemerkenswerte. So heisst es in dem Schreiben Fries' vom 7. Juli 1833:

„. . . So komme ich denn gleich auf Ihre Frage nach der Theorie der Laune. Eine psychische und physiologische Theorie der Laune scheint mir unter ähnlichen Bedingungen zu stehen wie die Theorie der Träume. Im allgemeinen sind die Bedingungen leicht anzugeben, unter denen die Wechsel der Launen stehen, aber der einzelne Fall lässt sich daraus nicht berechnen. Die von Ihnen bemerkten seltsamen und oft so unwiderstehlichen Wechsel der Laune hängen psychisch von den geheimen Verkettungen der Associationen ab, die jedem Menschen eigenthümlich fallen und neben den allgemeineren Stimmungen des Temperamentes jedem Menschen seine ganz ihm einzeln zukommende Gemüthsstimmung bringen. Daneben stehen aber noch die körperlichen Bedingungen aus dem ganzen sympathischen Nervenleben, welche nach allen Processen der körperlichen Selbsterhaltung und des Blutumlaufs mit einer dunkeln Gewalt in Hemmungen und Anregungen auch den Geist treffen bis zu der ganzen Macht der hypochondrischen und melancholischen Verstimmungen. Bei alle diesem wird in gewisser Weise Montaigne's guter Rath: lass dich gehen! sehr an rechter Stelle seyn, denn der augenblicklichen Einwirkung werden wir schwer ganz widerstehen und ein dagegen gerichteter Kampf wird meist erfolglos, immer beengend und störend seyn. Aber neben diesen augenblicklichen Einwirkungen steht die Gewöhnung, diese kann uns so leicht störende und widerwärtige Stimmungen der Laune habituell machen. Dafür soll man sich

in Acht nehmen. So macht die Verstimmung aus eigensinnigen Kindern Narren, verdirbt den Geschäftssinn durch Hingabe an Träume, verekelt den Menschen sich selbst in der Hingabe an Verdriesslichkeit u. s. w. Da meine ich also dem augenblicklichen Einfluss der Laune wird niemand leicht wehren, aber auf diese Gewöhnungen soll man Acht geben und sich in sich selbst ihnen widersetzen, besonders soll man aufmerksam seyn, gewissen Verstimmungen zu Verdruss, Träumerey, Liebeley u. s. w. keine fortgesetzte Macht zu gestatten, sondern sie zu unterdrücken. Das wird der Gesunde vermögen, aber daneben steht Gemüthskrankheit, bey dieser darf man sehr oft dem Kranken nicht mehr zurufen: hilf dir selber! denn leicht ist gerade diese helfende Kraft im Geiste gebrochen. Hier, meine ich, kann nur die von Freunden gebotene körperliche und geistige Arzeney und Veränderung der äussern Lebenslage heilen.

Demgemäss habe ich schon dem Einzelnen Jacobis Spruch entgegen zu halten; heitere und ernste Laune scheint mir allein die dem gesunden Leben entsprechende. Aber noch wichtiger scheint mir die Anmahnung für das gesellschaftliche Leben. Zierérey, Empfindeley und Verdriesslichkeit sind hier meine Hauptfeinde. Sie werden diese habituellen Launen des Familienlebens kennen. Am häufigsten kommt bey den sogenannten Gebildeten die Laune der Ostentation vor, der ich vielleicht zu sehr feind bin. Dieses französische, engländische, italienische Fühlen deutscher Mädchen, diese geflickte Stubenmusik, Mahlerey u. s. w. Krankhafter ist aber noch einerseits die kleinliche, süsse Theilnehmerey und Bedauerlichkeit, andrerseits die tägliche Unterhaltung und Verdriesslichkeit mit kleinen Nörgeleyen, wo es keiner dem andern recht machen kann.

Endlich aber die Hauptsache; dieselben Verstimmungen für das öffentliche Leben und zum Beyspiel als dessen Anklang im freyen jugendlichen Leben der Studirenden. Im Familienleben und im öffentlichen Leben sind diese Fehler immer Folgen von Erziehungsfehlern, also Folgen der Gewöhnung, hier kann also guter Rath gehört werden, hier kann man sich selbst helfen. Da halte ich nun für das jugendliche Leben neben dem fleissigen Ernst für

ein Geschäft den dichterischen freyen Anklang der Phantasie für das gesündeste und schönste. Darin, meine ich, besitzen Sie und die Ihrigen das rechte, aber leider scheint mir dies im Studentenleben nur wenigen zu Theil zu werden, indem die meisten in ihrer Phantasie Tölpel bleiben, die nur renomiren, trinken und scherzen anspricht.

Nach diesen Ansichten kann also allerdings der Einzelne viel thun, um die Stimmung der Laune mehr in seine Gewalt zu bekommen, ja so wie man älter wird, hilft der Mechanismus des Geschäftslebens bedeutend mit, aber die Hauptsache bleibt eben doch zweyerley Glück, einmal in ein ansprechendes geistiges Leben zu treffen und dann ein Geschäftsleben ergriffen zu haben, welches fortdauernd befriedigt." Es werden nun einige Familienangelegenheiten gestreift, hierauf heisst es: „Das Studentenleben wird hoffentlich nun an einen Wendepunkt gekommen seyn, ich sehe mit Verlangen, wohin es sich wenden wird. Mit der Theilnahme an meiner Philosophie bin ich diesen Sommer ganz zufrieden; es stehen mir doch immer einige näher, welche wissen, was sie wollen, darunter auch Leizmann und Grapengiesser."

In dem nächsten Briefe (Nr. 6. Jena, den 27. Sept. 1833) lesen wir: „Wir sind, scheint es mir, zu einem Zeitgeist hingedrängt, dem fast in allem die frohe Hoffnung fehlt, indem er durch die Gefühle von Uebersättigung und Ohnmacht niedergedrückt wird. Ohnmacht scheint mir die Krankheit unsrer ganzen historischen Schule in den Wissenschaften, die sich nicht getraut selbst zu leben, sondern nur erzählen will, wie andere gelebt haben. Unsere Politik ist lange schon in revolutionären Fiebern in Uebersättigung krank, unsre Dichtung eben so an überladenem Humor bis zur jetzigen Verlumpung in Judengenies und andern schmierigen Gesellen. So ist denn auch der Staatsdienst reich an Geld, geistig ausgehungert zum ganz mechanischen klugen Benehmen. Nur die cameralistische Politik scheint mir eine Ausnahme zu machen, hier sehe ich gesundes Fortschreiten und frohe Hoffnung bey den Gebildeten dieser Fächer.

Aber wie sollen wir nun dagegen unsre Stellung beurtheilen? Lassen Sie uns froh seyn, dass wir ein besseres erkannt haben

und innen im Geiste in frohen Idealen zu leben vermögen. Die erste Aufgabe an uns kann doch nur seyn, uns dies zu bewahren, wie viel oder wenig wir mittelbar damit nach aussen zu wirken vermögen, steht dann freylich in der Hand des Schicksals. Indessen muss allerdings unsre Sorge bleiben, unser Thatleben so nahe wie möglich mit unsern Idealen in Verbindung zu halten und dafür sind, wie Sie sagten, die bequemsten geselligen Verhältnisse die der Universitätslehrer und die der freyen Erziehung, doch findet ästhetische Ausbildung für unsre Interessen in jedem Familienkreise eine Stelle und freye wissenschaftliche Ausbildung auch neben jedem andern Geschäft.

Für Unterricht und Erziehung scheint mir wissenschaftlich in Ernst und Satyre noch sehr viel zu thun zu seyn ... Dem Studenten wird statt des Ideals meist nur freyes Bier geboten. Hier könnte erweckend und belehrend viel gewirkt werden.

Der gewöhnliche Gymnasial-Unterricht ist ärmlich einseitig, man lernt griechisch lesen und lateinisch sprechen, aber weder die Natur noch das Leben kennen. Für die Elemente verstehen es manche Privatinstitute (z. B. Keilhau) und Schullehrer-Seminarien besser, aber diese machen dagegen doch sehr bornirte, wenn schon gesunde und kräftige Knaben fertig, wogegen die Gymnasien doch noch den höheren Geistesschwung für sich behalten und die Bildung des wissenschaftlichen Ueberblicks durch die wenn gleich noch so einseitige Verehrung der Griechen und Römer.

Am lächerlichsten dumm scheint mir die Vorbereitung unsrer Juristen und Theologen. Beyde lehrt man weder die Natur noch das Leben der Völker oder gar unsers Volkes kennen. Dagegen weckt man den Dünkel der jungen Juristen mit Schulmeistereien über römisches Recht, giebt ihnen keine klaren philosophischen Gedanken, keine Kenntniss des Geistes der Gesetzgebung, keine Kraft und Würde der deutschen Rede, keine Ausbildung des höheren Ehrgefühls noch die der Achtung der höheren Gerechtigkeit, sondern statt dessen die Technik der Sportelberechnungen. Noch schlimmer bey den Theologen. Die müssen alle das dumme Zeug auswendig lernen, was unwissende und partheyisch erboste Leute früher über die Glaubenslehre gesagt haben, hingegen nach Kennt-

niss von Natur und Leben, nach hellem philosophischem eignem Urtheil wird gar nicht gefragt, und das Innewerden der hohen Würde ihres Berufes bleibt dem guten Glücke überlassen.

In allem scheint der gemeinschaftliche Grundfehler, dass gar keine wahren Lebensideale anerkannt werden, folglich Begeisterung und jedes gehobene Gefühl so leicht zur Beute des jämmerlichsten Mysticismus wird. Kalte Dressur für das Gewerbe ist allein das öffentlich anerkannte. Dem entgegen, meine ich nun, müsste neben praktischen Versuchen vorzüglich durch wissenschaftliche Schärfe und Spott gewirkt werden.

Endlich was die Wissenschaft im allgemeinen betrifft, so bin ich nicht Ihrer Meynung, dass die schroffen Gegensätze in der Wissenschaft weniger schädlich seyen. Ich meine der Dienst der Wahrheit ist unser erster Dienst, wenn wir also in der Wissenschaft nicht streng Parthey nehmen nur für die Wahrheit und darum für eine bestimmte Meinung, so können wir mit keiner Sicherheit wirken . . ."

Im folgenden Schreiben (Jena, den 7. Dec. 1833) spricht Fries zunächst von seinen Gesundheitsverhältnissen und fährt dann fort:

„Wenn ich nur noch einmal in Stand kommen sollte, wieder nur für die Philosophie thätig zu werden! Zuhörer in der Philosophie habe ich noch, aber Schüler, die mir näher vertraut werden, sehr wenige.

Ueber unsern neulichen Streit habe ich nicht mehr viel zu sagen. Sie haben recht, dass in den Anwendungswissenschaften der Klugheit der gesunde Streit immer bleiben soll und dass in der reinen Philosophie jetzt nichts ohne gesunden Streit gewonnen werden kann. Nur soll niemand meinen, dass hier der Streit immer fortbestehen solle, denn hier gehört er, wie in der Mathematik nur zum Kindesalter der Wissenschaft. Dies sage ich nicht sowohl meinen philosophischen Feinden als den unphilosophischen Gelehrten entgegen. Tausenderley philosophisches Gerede wird für geistreich gelobt, es wird wohl unwahr aber doch sehr geistreich gefunden, bey dem nur die Abgeschmacktheit gerade so gross erscheint, als ob jemand sich freuen wollte, eine geistreiche Betrachtung gelesen zu haben, nach der es sehr zweifelhaft werde, ob

fünf mal sieben wirklich genau 35 sey. Diese Sache kommt mir nemlich nahe auf den Leib, indem mir die ausgezeichneten guten Köpfe unter unsern Gelehrten in zwey Partheyen zerfallen, in Rhetoren und Philosophen. Zu den ersten gehören Luden, Schleiermacher, Schwarz u. s. w. — und für diese alle giebt es keine feste Philosophie, sondern sie fassen nur Geschichte auf und gefallen sich in Rednerkunst und Gewandheit." Es werden nun einige Anfragen Schleidens beantwortet, u. a. heisst es: „Ihre zweyte Frage betrifft die geologische Ansicht in der Weltgeschichte. Am dreisteten und ungeschicktesten hat der Philosoph Wagner sie in einer Schrift über das Böse (dächte ich) ausgeführt. Die Sünde hat ihren Grund in der schrägen Stellung der Erdaxe. Unbestimmter gehört manches zerstreutere z. B. einzelne Phantasien in Herders Ideen, oder die Phantasien einiger Mineralogen, dass geistreiche Völker nur auf vulkanischem Boden erwachsen — dahin . . ."

Der nächste Brief vom 13. März 1834 bringt zunächst ein Urteil über Hegel, welches sich bereits bei Henke a. a. O. abgedruckt findet und sodann einige erläuternde Bemerkungen zu Fries' „Neue Kritik der Vernunft". Am 3. Aug. desselben Jahres schreibt Fries „. . . Sehr richtig nennen Sie die Schönheit des Familienlebens das sicherste, wornach sich in unserm Volksleben streben lässt, weit unsicherer ist alles Streben nach einem besonders ausgezeichneten Wirkungskreis. Gewiss wollen Sie das letztere versuchen, so muss es durch die Wissenschaft geschehen und da weise ich Sie und Grapengiesser besonders auf Schriftstellerey mit etwas vornehmen Aufgaben.

Bei der Frage nach der grossen Sicherheit aller jener Inductionen und Analogien, auf denen die ganze Erfahrungswahrheit des täglichen Lebens ruht, müssen Sie die Gewalt der Gewohnheit im unteren Gedankenlauf sehr hoch anschlagen, die uns täglich neue Bestätigung solcher Wahrheiten giebt mit denen und in denen wir leben." Es folgen noch einige Bemerkungen über Fr.s Logik und seine Geschichte der Philosophie. Von allgemeinerem Interesse ist ferner der Brief vom 12. Januar 1835 (Nr. 11). Hier schreibt Fr. u. a.: „Zum andern steht mir de Wette vor der Seele. Da er nun wirklich gewählt ist, so wird er ja wohl auch kommen und

mag er dies, so freut es mich gar herzlich für ihn. Sicher hoffe ich für ihn, dass er sich Beyfall in Eurer Gemeine verschaffen wird... Er wird immer meinen, dass er ganz bey meinen wissenschaftlichen Grundansichten geblieben sey, aber eben dieses wissenschaftliche geht ihn jetzt im Leben wohl wenig mehr an. Wie hart ist er nicht neulich in der Rectoratsrede dem ganzen Rationalismus und Liberalismus entgegen getreten. Damit bin ich denn auch gleich bei Ihrem vorletzten Thema: wie die Wege des Theoretikers und Praktikers so schnell auseinanderweichen! Sie sehen dies bey Ihren Theologen samt und sonders. Die dii minorum gentium, die auf der Universität freysinnig schienen, kriechen gleich wieder zu Kreuze sobald sie sich nur ein wenig eingepredigt und einkatechisirt haben. Aber auch die Ausgezeichneten entgehen diesem Schicksal nicht, vergleichen Sie Herder, Röhr; vor allem aber die jugendlichen Kantianer wie Ammon, Stäudlin. Ich finde dies auch ganz natürlich, solang man sich noch darum streitet, ob die Bilder der christlichen Kirche Dogmen sind oder Bilder. Wenn aber jemand mit rechter Freyheit des Geistes das Wesen der Symbolik gefasst hat, so kann ihn solches nicht mehr irren. Aber doch kommt auch dann noch viel auf gutes Glück und eigene Geisteskraft an z. B. wie der Prediger sich verhalten soll, wenn seine Gemeine noch mit der lieben Noth um die Sündenvergebung und mit dem tändelnden Glauben an Vorsehung amüsirt seyn will." Hierauf rät Fr. seinem Schüler, „auf Kant, als meinen Vormann zurück zu gehen. Denn er ist ungemein viel reicher als alle andern und wegen der kritischen Methode meistentheils verständlich... Aber lesen Sie ihn und studiren Sie ihn nicht zu genau, — das letztere kostet gar zu viel Zeit und oft plagt man sich in der K. d. r. V. und in der K. d. pr. V. um den Zusammenhang seiner Lehre, wo ihm dieser selbst nicht deutlich wurde. Ausserdem dienen zur Erläuterung unsrer Angelegenheiten mehr die geistreichen Männer der kantischen Zeit z. B. Lessing, Herder, Jakobi u. s. w. als die Männer der Schule. Ausserdem scheint mir (die Politik besonders der Engländer ausgenommen) der weitere Rückblick bloss von geschichtlichem Interesse und dafür muss man ganz von vorne anfangen — wieder eine grosse Aufgabe!"

Die folgenden Briefe — z. T. von der Hand des Sohnes Otto Fries — behandeln meist private Angelegenheiten. Erst der Brief vom 26. Nov. 1837 (Nr. 21) bespricht wieder wissenschaftliche Gegenstände. Hier lesen wir: „Für meine Wirksamkeit in Jena stehen die Verhältnisse schlecht, ganz Ihrer Schilderung des allgemeinen philosophischen Interesse in Deutschland gemäss. Weder der gelehrte Crusius noch der geistreiche unklare Hase können mir helfen. Zwar habe ich wieder an meinem Geburtstage Zeichen der Liebe von meinen Zuhörern empfangen, aber ihre Zahl ist sehr vermindert und lebhaftes philosophisches Interesse gehört nur ganz einzelnen. Die Zeit ist meiner strengen Wissenschaftlichkeit, meiner ernsten Aesthetik und meinen weltbürgerlichen Phantasien gar zu fremd geworden . . .“

XI.

Sur Diodore d'Aspende.

Par

Paul Tannery à Paris.

1. Il est malaisé de préciser l'époque à laquelle vivait Diodore D'Aspende, le pythagoricien cynique. En tout cas, c'est par suite d'une inadvertance qu'Ed. Zeller (Phil. d. Gr.; I a_5. 339, 4; III b_3. 80, 5) a cru pouvoir indiquer le commencement du troisième siècle av. J.—C., en tant que Diodore serait mentionné comme vivant encore dans des vers du sillographe Timon, conservés par Athénée IV, 163 d. Il suffit de se reporter au texte des Deipnosophistes pour constater qu'en fait les vers en question appartiennent au poème gastronomique d'Archestratos (fr. 28) et que Timon n'intervient dans ce passage qu'à propos d'une pointe lancée par le grammairien Magnus au philosophe Cynulcus:

„Archestratos, ô Cynulcus, celui que tu honores à l'égal d'Homère, pour ton ventre, dont rien n'égale l'impudence[1]) (ceci, c'est de ton Timon), Archestratos a parlé du *κύων θαλάσσιος*[2]) en ces termes:"

Suivent huit vers, dont les cinq premiers se retrouvent ailleurs dans Athénée (VII, 310 d), terminant un assez long fragment encore expressément attribué à Archestratos et relatif à la cuisson du *κύων καρχαρίας*[2]).

[1]) C'est la fin du vers 111 Mullach, qu'Athénée donne ailleurs en entier (VII, 279, f) comme écrit par Timon sur Epicure, dans le troisième livre des Silles.

[2]) Mullach (Fragm. Phil. Gr. II, LII, note 127) pense qu'il s'agit de la

Le poète raillait ceux qui ne voulaient pas manger de ce poisson, sous prétexte qu'il était anthropophage: tout poisson, déclare-t-il, aime la chair humaine, et quiconque s'effarouche pour si peu, n'a, d'après lui qu'à s'en tenir rigoureusement aux légumes et à „aller trouver le sage Diodore pour pratiquer avec lui les abstinences pythagoriciennes".

2. Athénée (IV, 163 f.) fournit encore, sur Diodore d'Aspende, une seconde mention qui paraît tirée de l'historien Timée et qui pourrait être invoquée pour fixer l'époque où vivait le philosophe. Il s'agit d'une saillie du musicien Stratonicos, railleur célèbre, qui aurait envoyé à Diodore un message avec une adresse dont le sens paraît être: „Au sectateur de Pythagore, qui réunit une nombreuse assistance autour de sa folie au vêtement de bête et de son langage prodigue d'injures[3])."

Mais si Stratonicos paraît être mort dès avant 350, on avait inscrits sur son compte (comme le remarque Zeller l. c.) nombre d'anecdotes le mettant en rapport avec des personnages plus récents; le témoignage qui le concerne peut donc être suspect.

3. L'index d'Athénée (ed. Kaibel) renvoie enfin, pour Diodore d'Aspende, à un troisième passage (IX, 404 f.) et admet d'autre part la possibilité que notre philosophe soit également le Διόδωρος visé dans les vers d'Alexis (IV, 165 d.). Mais dans ces derniers il s'agit d'un dissipateur qu'il n'y a aucune raison d'identifier avec son homonyme d'Aspende. Quant au texte IX, 404 f, il ne contient nullement, d'après les manuscrits, le nom dont il s'agit; c'est Meineke qui, par une audacieuse correction, l'a introduit dans un vers incompréhensible du poète comique Anthippos[4]), entièrement inconnu d'ailleurs en dehors du long fragment ἐν τῷ Ἐγκαλυπτομένῳ rapporté par Athénée à cet endroit.

---

murène des Romains. On doit plutôt penser à un squale; le nom de carcharias a été donné à celui qu'Aristote appelle ἀλώπηξ.

[3]) τῷ περὶ θηροπέπλου μανίας ὕβρεώς τε παραστάσιμον στοὰν ἔχοντι Πυθαγόρου πελάτᾳ. Ce texte n'est certainement pas assuré. Mullach (l. c. notes 128, 129) propose audacieusement de lire τῷ πατρὶ ἱροπέπλου μανίας κ. τ. ε.: ἱροπέπλου signifierait „au vêtement de mendiant".

[4]) Contre l'autorité des manuscrits, on a proposé de lire Anaxippos, nom

Le poète mettait en scène un cuisinier vantant ses études et les écrits qu'il prépare. „Dès le point du jour tu me verras des livres dans les mains et approfondissant notre art.“ Donner au vers suivant:

οὐθὲν χονδρεύουσι διαφέρω τἀσπενδίου

le sens. „Je ressemble en tout à Diodore d'Aspende“, est en tout cas supposer une allusion bien inattendue, d'autant que le philosophe semble avoir surtout été en vue pour d'autres motifs que son assiduité au travail[5]). On admettrait plus aisément une raillerie portant sur un autre comique ou encore sur un cuisinier contemporain, et il ne serait certainement pas plus hardi de corriger (cf. Athénée IX, 378 a. 379 e):

οὐθὲν Χαριάδου διαφέρω τοῦ σπουδαίου.

En tout cas, le texte est évidemment trop douteux pour constituer une autorité, dont il y ait lieu de tenir compte.

4. Nous en sommes dès lors réduits à Archestratos; son poème, auquel Athénée a fait de longs emprunts, fut célèbre dans l'antiquité; mais le grammairien de Naucrate ne savait certainement pas exactement à quelle date remontait l'épopée de l'Hésiode culinaire. Le seul point bien assuré c'est qu'il a été antérieur à Epicure, puisque Chrysippe (Athénée, VII, 279 e; VIII, 335 d) prétendait qu'Archestratos avait été le précurseur (ἀρχηγός) d'Epicure pour vanter les plaisirs de la gourmandise[6]). On ne peut au contraire affirmer qu'Archestratos aurait été postérieur à Platon, du fait qu'Athénée (I, 4, e) après avoir cité des vers où le poète

---

d'un poète de la nouvelle comédie: ce serait tout au plus permis si le titre de la pièce citée lui était attribué d'ailleurs.

[5]) Quels livres aurait pu étudier Diodore? Il est difficile de former à cet égard une conjecture précise; il a très probablement laissé des écrits (sur l'âme, Claudianus Mamertus II, 7). Mais les deux lignes conservées par Théodoret et recueillies par Mullach (Frg. Ph. Gr. II, p. 412) ne présentent aucun caractère d'authenticité.

[6]) Chrysippe associait d'ailleurs Archestratos et Philainis, sous le nom de laquelle courait un célèbre ouvrage érotique; il est remarquable que la paternité de cet ouvrage est attribuée (Athénée, 335 c d) au sophiste athénien Polycrate, c'est à dire à l'auteur du Discours d'accusation contre Socrate, publié plus ou moins longtemps après le procès, et spécialement visé dans les Mémorables de Xénophon (cf. Diog. La. II, 39).

dit que, pour bien dîner il faut être trois, quatre ou cinq ou plus, remarque qu'Archestratos ignore qu'au banquet de Platon, il y avait vingt-huit convives.

Les nombreux fragments de la Γαστρολογία conservés par Athénée, ne donnent malheureusement aucune indication de date précise. Cependant on peut faire une remarque importante: Archestratos est un Sicilien; son poème paraît dédié à des compatriotes, Moschos et Cléandros[7]); il comprend une sorte de géographie culinaire, pour laquelle l'auteur a parcouru tout le monde hellène antérieur aux conquêtes d'Alexandre; il ne semble au contraire rien savoir de la cuisine égyptienne (Athénée n'aurait pas manqué de le compiler sur ce sujet). S'il est permis d'en juger d'après une impression d'ensemble, Archestratos nous apparaît donc comme un poète du temps des Denys, époque où la cuisine sicilienne était célèbre et bien supérieure en raffinements à celle d'Athènes.

5. Dès lors il n'est pas impossible que Diodore d'Aspende ait vécu vers le commencement du IVe siècle, qu'il ait été le contemporain d'Antisthène, par exemple, et que Sosicrate (Diog. La, VI, 13) lui ait réellement attribué la priorité pour le costume cynique. Si d'ailleurs la liste des διαδοχαί de Pythagore où Iamblique le fait figurer (V. P. 265) est sans doute une œuvre de haute fantaisie, il est clair que l'auteur de cette liste, en l'y plaçant au sixième rang, entendait le séparer de Pythagore par un intervalle de plus d'un siècle. Nous n'avons donc pas à remonter plus haut; nous pourrions certainement descendre un peu plus bas, mais, en tout cas, nous n'avons aucune raison désormais d'écarter les témoignages qui nous représentent Diodore d'Aspende comme ayant introduit, dans une fraction plus ou moins importante de l'école pythagoricienne, un genre de vie analogue à celui qui fut plus tard qualifié de cynique.

Zeller (III b_3, 79 suiv.) a réuni les principaux passages des poètes de la moyenne comédie qui, d'après Athénée et Diogène

---

[7]) Les quelques plaisanteries qu'il se permet contre les Syracusains, qui, d'après lui, abusent du vinaigre, peuvent faire croire qu'il était de Géla plutôt que de Syracuse (Athénée laisse la question indécise), mais prouvent bien qu'il écrivait pour des Siciliens.

Laerce, ont raillé le végétarianisme, l'abstinence du vin, et la saleté[8]) des Pythagoriciens; il a indiqué, comme époque de ces railleries, les dernières années du IVe siècle. Je crois qu'on doit remonter un peu plus haut; Alexis et Cratinos le jeune figurent également parmi les comiques qui ont raillé Platon; Antiphane, Aristophon, Mnésimaque semblent avoir fleuri surtout au temps d'Alexandre. Il est donc bien difficile de supposer que la secte pythagoricienne dont il s'agit ne se soit introduite à Athènes que postérieurement à Aristote. La question, peut-être insoluble, serait de savoir si Platon lui-même n'a pu la connaître dans sa vieillesse[9]). Quoi qu'il en soit à cet égard, il semble bien que les témoignages des comiques doivent nous conduire, encore mieux que celui d'Archestratos, à placer Diodore d'Aspende plutôt dans la première que dans la seconde moitié du IVe siècle.

6. Avant d'aller plus loin, nous avons deux remarques à faire. Si Archestratos est un poète sicilien, écrivant pour ses compatriotes, comme je l'ai dit, c'est en Sicile que Diodore d'Aspende a dû vivre, non pas en Grèce ou en Italie: les autres témoignages qui le concernent, et dont nous allons parler tout à l'heure, peuvent se ramener à un seul, le plus ancien, qui provient également d'un Sicilien, l'historien Timée de Tauroménion. Rien ne nous prouve donc que Diodore lui-même se soit jamais établi à Athènes, comme l'ont fait ses imitateurs raillés par les poètes de la moyenne comédie.

Le second point digne d'attention est que, tandis que ces derniers se sont moqués des Pythagoriciens, ils n'ont, semble-t-il, fait aucune allusion aux cyniques proprement dits. Ni Athénée, ni Diogène Laerce ne nous ont conservé un seul trait lancé contre Antisthène ou contre Diogène de Sinope. Il faut descendre aux poètes de la comédie nouvelle pour trouver des mentions relatives aux cyniques et ces mentions sont d'ailleurs plutôt amicales qu'hostiles. Ceci

---

[8]) L'ἀλουσία des Pythagoriciens paraît avoir été liée à une observance superstitieuse: οὐδὲ εἰς περιρραντήριον ἐμβάπτειν, οὐδὲ ἐν βαλανείῳ λούεσθαι· ἄδηλον γὰρ ἐν πᾶσι τούτοις εἰ καθαρεύουσιν οἱ κοινωνοῦντες (Iambl. V. P. 83). La saleté cynique n'avait aucune excuse de ce genre.

[9]) En tout cas, elle n'a bien entendu, pu influer en rien sur lui.

peut faire soupçonner que ce n'est qu'après Diogène de Sinope que les cyniques auraient commencé à se faire réellement remarquer à Athènes et que la secte a plus ou moins exagéré en faisant remonter jusqu'à Antisthène les signes distinctifs qu'elle avait adoptées.

Qu'Antisthène ait le premier fait doubler le τρίβων (pour s'en servir hiver comme été), on peut l'accorder, même sur la foi souvent suspecte de Néanthès ou de Dioclès (Diog. L a. VI, 13); Socrate portait déjà le τρίβων, même en hiver, et il marchait pieds nus; la véritable marque du cynique fut le bâton et la besace; si Dioclès affirme qu'Antisthène les portait déjà, le fait est d'autant plus douteux que, pour Diogène, des témoins plus anciens (Diog. L a. VI, 23) racontent qu'il ne prit le bâton que par nécessité (ἀσθενήσας), qu'il ne le portait pas dans la ville, mais en voyage; de même pour la besace. Ce sont ses disciples, Monimos, Cratès, qui commencèrent à la porter régulièrement.

7. Ces remarques sont indispensables pour bien apprécier la portée du témoignage de Sosicrate sur Diodore d'Aspende. Voici au reste ce que dit Athénée (IV, 163 e f) après avoir rapporté les vers d'Archestratos:

„Ce Diodore était Aspendien d'origine et tout en se donnant comme Pythagoricien, pratiquait vos coutumes cyniques, laissant pousser ses cheveux, restant crasseux, marchant nu-pieds. Aussi, comme le dit Hermippe, on a pensé que la chevelure dite à la Pythagore avait été mise à la mode par Diodore. Timée de Tauroménion dit de lui dans ses Histoires, livre IX: „Diodore d'Aspende ayant introduit un costume singulier et s'étant donné comme disciple de Pythagoriens[10]). . . . Enfin Sosicrate, dans les Successions des philosophes, livre III, dit que Diodore laissa pousser sa barbe, prit le τρίβων, porta ses cheveux longs, introduisant ce costume par affectation, alors qu'avant lui les Pythagoriciens portaient des vêtements soignés, usaient de bains et de frictions, et se faisaient couper les cheveux et la barbe suivant l'usage ordinaire.“

[10]) Διοδώρου τοῦ τὸ γένος Ἀσπενδίου τὴν ἐξαλλαγμένην εἰσαγαγόντος κατασκευὴν καὶ τοῖς Πυθαγορείοις πεπλησιακέναι προσποιηθέντος. Suit la mention de Stratonicos dont j'ai parlé plus haut.

Diogène Laerce (VI, 13) ajoute que, d'après Sosicrate, Diodore d'Aspende aurait également pris le bâton et la besace. C'est là le trait cynique caractéristique, celui qui doit par suite inspirer le plus de doutes.

Si l'on remarque que c'est l'auteur le plus récent qui donne le plus de détails précis, on est tenté de croire qu'il développe simplement un thème antérieurement donné, la ressemblance extérieure de Diodore avec les cyniques; il lui attribue donc l'affublement traditionnel de la secte, mais son témoignage ne peut être convaincant.

Cependant, d'après les comiques, les Pythagoriciens du IVe siècle à Athènes se servaient, sinon de la πήρα ou besace adoptée (un peu plus tard) par les cyniques, du moins d'un κώρυκος (sac de cuir), qui devait être à peu près la même chose. Antiphane (Athénée, IV, 161 a) avait même donné à une de ses pièces le nom de κώρυκος. La discussion ne peut donc plus porter que sur le bâton, dont l'adoption par les cyniques doit plutôt avoir été l'imitation d'une habitude de Diogène.

La mode des cheveux et de la barbe longue, malgré la comparaison faite par Athénée avec les cyniques de son temps, ne semble pas avoir jamais été un de leurs traits caractéristiques. Au contraire, elle paraît être restée traditionnelle chez les Pythagoriciens à partir de Diodore[1]), et à cet égard la remarque d'Hermippe est intéressante, parce qu'elle est antérieure à Apollonius de Tyane (cf. Philostrate, I, 32, 2; VIII, 7, 13).

Enfin le témoignage de Timée, auquel, ainsi que je l'ai dit, remonte la source des deux autres, est décisif en ce qui concerne l'attribution précise à Diodore de l'introduction de nouvelles coutumes; si d'autre part, comme il semble bien, c'est à Timée qu'Athénée emprunte la saillie de Stratonicos, il y a là aussi un indice important que Diodore n'aurait pas seulement été dans une certaine mesure le précurseur des cyniques par son habillement

[1]) Il est inutile de rappeler les plaisanteries de Lucien sur „le chevelu de Samos". Mais les pythagoriciens qu'il dépeint, comme Arignotus, portent de longs cheveux; quant à la longue barbe, elle était, de son temps, devenue de mode chez tous les philosophes.

déguenillé, mais qu'avant eux il aurait adopté ce ton de prédicateur populaire à la libre parole qui les rendit si célèbres, mais qui ne paraît pas, plus que leur affublement traditionnel, remonter jusqu'à Antisthène.

8. On aura remarqué que Timée et Hermippe déclarent nettement que Diodore était un faux Pythagoricien; mais cela signifie simplement qu'ils adoptent l'opinion soutenue par Aristoxène; celui-ci, en présence de la secte introduite à Athènes, n'avait pas craint de déclarer qu'elle ne représentait pas la véritable tradition, ni comme coutumes, ni comme doctrines; que lui, Aristoxène, avait connu les derniers Pythagoriciens authentiques, mais que désormais il n'y en avait plus; système commode pour couper court aux contradictions sur tout ce qu'il lui plairait de raconter touchant Pythagore et ses premiers disciples.

Aristoxène a trop altéré la vérité sur Socrate et Platon pour qu'on doive ajouter complètement foi à ses dires quand il s'agit des pythagoriciens; ses assertiens ont amené de fait la formation de la légende sur les acousmatiques et les mathématiciens, sectes prétendûment rivales dès l'origine. Le plus probable est que le pythagorisme, son rôle politique une fois terminé, subit une évolution à laquelle tous ses membres purent ne pas se prêter, mais qui en rallia la très grande majorité: retour strict aux observances religienses primitives et même exagération des pratiques superstitieuses; essai de propagande populaire. Diodore d'Aspende aura été le principal facteur de cette évolution; mais elle ne fut que passagère, car les imitateurs de Diodore versèrent dans le ridicule; le véritable cynisme fut tolérable, par suite de la liberté d'idées de ses promoteurs; les pratiques étroites des pythagoriciens du IVe siècle ne pouvaient qu'attirer le mépris d'un âge affranchi de vieilles superstitions. Le pythagorisme ne survécut donc qu'en reniant une tentative malencontreuse; le modèle qu'il proposait ne pouvait en tout cas convenir qu'à une élite, et il était désormais impossible d'imposer, même à une élite, un ensemble de prescriptions aussi suranné que celui des *ἀκούσματα*. Leur observation littérale fit donc peu à peu place à l'interprétation symbolique et la tradition subit en conséquence une nouvelle et

plus profonde évolution qui s'acheva vers le Ier siècle de l'ère chéttienne.

Le pythagorisme historique du IVe siècle n'en doit pas moins être regardé comme se rattachant véritablement à celui du Ve. Les analogies extérieures qu'il a présentées avec le cynisme sont accidentelles et ne doivent pas faire croire à une influence de l'une des écoles sur l'autre; en tout cas, le cynisme traditionnel serait plutôt postérieur.

XII.

Sur la composition de la Physique d'Aristote.

Second article.

Par

G. Rodier à Bordeaux.

Les arguments que j'avais exposés, pour réfuter ceux de M. Tannery sur la composition de la Physique d'Aristote (Archiv t. VIII, fasc. IV, 1885, pp. 454 sqq.), ont provoqué de sa part une réponse insérée dans le dernier numéro de l'Archiv (pp. 115 sqq.). Je le remercie de l'honneur qu'il m'a fait.

Mais les conclusions que M. Tannery a tirées de ses nouvelles remarques, contre certaines des raisons que j'avais invoquées, ne me paraissent fournir aucun appui sérieux à sa thèse. D'autre part, je crois que la question vaut la peine d'être discutée. Tout en ayant l'air d'en douter (p. 115, l. 7), M. Tannery n'est pas, je pense, sans avoir aperçu que son opinion tend à faire de l'auteur de la Physique et du De Cœlo un mécaniste[1]). Il se peut, cependant, que je me sois mépris sur ce que M. Tannery entend par „point de vue scientifique" (1er art., p. 226, l. 24). C'est que, à ma connaissance, il n'a, nulle part, bien nettement indiqué en quel sens il prend ces termes. Peut-être ai-je mal cherché, et a-

[1]) Je prends ce terme dans le sens défini par Stallo, au début de La matière et la Physique moderne, et par Zeller, I. I⁴, 195, 4.

t-il, sur ce point, des idées aussi originales qu'en histoire de la philosophie.

Au risque de paraître enfoncer des portes ouvertes, j'indiquerai, en quelques mots, les répliques que tout lecteur impartial et compétent a, sans doute, déjà faites:

M. Tannery rapproche d'abord (p. 115, l. 11) deux passages de Phys. III, 1, 201 a, 14 sqq. et V, 1, 225 a, 33, pour bien mettre en relief la contradiction qu'il croit exister entre eux. Plutôt que d'accuser Aristote d'incohérence, il préfère admettre que la Physique a été rédigée en deux fois. — Mais la question est précisément de savoir s'il y a incohérence entre ces deux textes; si la contradiction ne disparaît pas quand on admet que, dans le livre V, Aristote se place à un autre point de vue que dans le livre III; que, de l'un à l'autre, il y a un progrès dans sa pensée. N'est-ce pas ce que semble indiquer nettement l'endroit du livre IV que j'avais cité (10, 218 b, 19)?

J'avais invoqué trois textes du huitième livre de la Physique, pour prouver qu'Aristote y professait, au sujet du mouvement, exactement la même doctrine que dans le livre V (l. VIII, 6, 258 b, 13; 7, 260 a, 27; 261 b, 3). Sans les discuter, M. Tannery nie le fait (p. 116, l. 2), et voici la considération sur laquelle il se fonde: „Dès le chapitre 1, ... Aristote examine l'hypothèse que chacun des κινητά ait eu une γένεσις antérieure à sa première κίνησις; cette hypothèse entraîne, dit-il, avant la première κίνησις supposée, un autre changement et mouvement, suivant lequel s'est produit ce qui est susceptible d'être mû ou de mouvoir. Nous retrouvons donc bien, dans ce passage, le point de vue du livre III, l'identification de la κίνησις avec la μεταβολή, le classement de la γένεσις parmi les κινήσεις." — Ce passage montre uniquement que, d'après Aristote, la μεταβολή ou la γένεσις a pour condition un mouvement; que la production est un mouvement, dans le même sens que l'homme est un animal, non en un autre. M. Tannery pose lui-même cette question: „Une génération ou une destruction est-elle possible sans les trois mouvements (κατὰ μέγεθος, κατ' εἶδος, κατὰ τόπον)?" (p. 116, l. 20). — Non, sans doute; mais, encore une fois, il n'en résulte pas que la production soit un mouvement.

Sans cela, il faudrait admettre que les conditions ou la matière d'une chose ou d'une forme sont la chose ou la forme même, et ne serait-ce pas prendre l'Aristotélisme à rebours?

M. Tannery cite, en outre (pp. 116—117), le passage du sixième chapitre du huitième livre (258 b, 16): ἐπί τινων ἐνδεχομένων (sic; le texte porte ἐνδεχόμενον) ὥστ' εἶναί ποτε καὶ μὴ εἶναι ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς. Il en conclut, si je comprends bien sa pensée, qu'Aristote refuse ici de considérer comme production ou destruction le passage du néant à l'être ou de l'être au néant d'un indivisible, précisément parce qu'il regarde la production et la destruction comme des κινήσεις et que, d'après lui, l'indivisible ne peut se mouvoir. Est-il possible, poursuit M. Tannery (p. 117, l. 8), de contredire plus formellement les définitions du livre V, où la γένεσις est présentée comme la transition du μὴ ὑποκείμενον à l'ὑποκείμενον et la φθορά comme la transition inverse? — Mais, ainsi que le prouvent, je crois, les textes que j'avais indiqués dans mon premier article (p. 456, en note), les indivisibles dont il s'agit ici sont les formes[2]). Or, en ce qui concerne la forme, le passage du néant à l'être n'est pas la transition du μὴ ὑποκείμενον à l'ὑποκείμενον, ni le passage de l'être au néant la transition inverse. Car l'ὑποκείμενον, au sens propre, c'est l'ensemble de la forme et de la matière, le συνόλον ou le συναμφότερον, divisible par la présence en lui de cette matière, et dont la production ou la destruction est toujours accompagnée d'une translation, c'est à dire d'un mouvement.

---

[2]) M. Tannery contesterait peut-être ce point. Autrement, il se trouverait admettre que, même à l'époque où Aristote écrivait le huitième livre de la Physique, il n'était pas „entièrement dégagé des habitudes d'esprit que lui avait imposées l'enseignement de Platon" (1er art., p. 226, l. 23), et qu'il considérait encore l'εἶδος comme soustrait à la production et à la destruction. Il me semble, toutefois, que les textes que je viens de rappeler sont suffisamment caractéristiques. Il ne sera peut-être pas inutile de transcrire les suivants: Meta., Z, 10, 1035 a, 25: ὅσα μὲν οὖν συνειλημμένα τὸ εἶδος καὶ ἡ ὕλη ἐστίν, ... ταῦτα μὲν φθείρεται εἰς ταῦτα καὶ μέρος αὐτῶν ἡ ὕλη· ὅσα δὲ μὴ συνείληπται τῇ ὕλῃ ἀλλ' ἄνευ ὕλης, ὧν οἱ λόγοι τοῦ εἴδους μόνον, ταῦτα δ' οὐ φθείρεται, ἢ ὅλως ἢ οὔτοι οὕτω γε. Ibid., H, 5, 1044 b, 21: ἐπεὶ δ' ἔνια ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, οἷον αἱ στιγμαί, εἴπερ εἰσί, καὶ ὅλως τὰ εἴδη καὶ αἱ μορφαί (οὐ γὰρ τὸ λευκὸν γίγνεται ἀλλὰ τὸ ξύλον λευκόν ......). Ibid., Z, 8, 1034 a, 10: ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.

Je suis aussi convaincu que M. Tannery (p. 117, l. 12), qu'il lui serait aisé de répondre, de la même façon, aux autres arguments que j'ai présentés. Je regrette qu'il n'ait pas jugé opportun de le faire.

Quant aux réflexions qu'il ajoute sur la „tradition historique" (pp. 117—118), elles ne me semblent pas suffisamment justifiées. „Si l'on se reporte, dit-il, au préambule du Commentaire de Simplicius sur le livre VI (ed. Diels, pp. 923—925), il devient clair que l'ordre actuel a été établi par Andronicus et qu'il a cru nécessaire de le justifier par une discussion approfondie." — Partant de cette hypothèse fondamentale, M. Tannery en ajoute d'autres, pour montrer qu'Andronicus s'est trompé. Mais on accordera, je pense, que la valeur de celles-ci est subordonnée à celle de la première. Or voici les deux passages de Simplicius sur lesquels on peut l'appuyer:

Phys., 923, 7, Diels: εἴρηται δὲ καὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν πέντε βιβλία τὰ πρὸ τούτου Φυσικὰ καλοῦσιν [sc. οἱ ἐκ τοῦ Περιπάτου], τὰ δὲ ἐντεῦθεν τρία Περὶ κινήσεως· οὕτω γὰρ καὶ Ἀνδρόνικος ἐν τῷ τρίτῳ τῶν Ἀριστοτέλους βιβλίων διατάττεται, μαρτυροῦντος περὶ τῶν πρώτων καὶ Θεοφράστου γράψαντος Εὐδήμου . . . κ. τ. λ.

Ibid., 924, 16, Diels: ὅτι δὲ τὸ νῦν προκείμενον βιβλίον τῇ τάξει μετὰ τὸ πέμπτον ἐστί, δηλοῖ μὲν καὶ ὁ Εὔδημος . . . . . καὶ Ἀνδρόνικος δὲ ταύτην τὴν τάξιν τούτοις τοῖς βιβλίοις ἀποδίδωσι, καὶ μέντοι καὶ ὁ Ἀριστοτέλης . . . κ. τ. λ.

Je ne parviens pas à apercevoir comment on peut conclure de ces textes que c'est Andronicus qui a, le premier, établi l'ordre actuel des livres de la Physique. Si quelque lecteur plus avisé trouve la chose claire, je lui saurai gré de me l'expliquer. Pour moi, les mots μαρτυροῦντος . . . κ. τ. λ. ne veulent pas dire qu'Andronicus invoquait, dans sa prétendue discussion, la lettre de Théophraste, ni que les arguments qui suivent soient empruntés à cette discussion. Ils indiquent tout aussi bien, pour ne pas dire plutôt, que c'est Simplicius lui-même qui a réuni les divers témoignages dont il s'autorise. Le premier texte ne porte pas, en effet, μαρτυροῦντος αὐτῷ ni μαρτυρόμενος Θεόφραστον ou μάρτυρα παρεχόμενος Θεόφραστον —; et le second dit ἀποδίδωσι, et non ἀποδέδωκε ou ἀπέδωκε.

Qu'il me soit permis, en finissant, de remarquer, avec tout le respect dû à l'âge et à l'autorité de M. Tannery, que les méthodes des mathématiques ne sont pas applicables à l'histoire de la philosophie; qu'il est au moins très dangereux de prendre pour point de départ un ou deux textes isolés, et d'en tirer a priori les conséquences, comme on poursuit les formes successives d'une équation. Ce procédé peut paraître réussir et donner des résultats vraisemblables, quand on ne dispose que d'un petit nombre de fragments. Mais on ne saurait l'employer avec la même apparence de succès, quand il s'agit de doctrines comme celle d'Aristote. Il en reste trop.

XIII.

Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide.

Par

J. Bidez.

M. Stein a groupé avec un grand souci de clarté et d'exactitude les premières solutions que le problème de la connaissance a rencontrées chez les Grecs[1]). Le détail de son exposé me plaît infiniment, mais je m'étonne de la conclusion à laquelle il semble aboutir. Les essais d'une théorie de la connaissance que la philosophie antésocratique a provoqués avant l'heure ne seraient que des conceptions décousues, tout au plus l'application à une recherche accessoire des principes d'une métaphysique préconçue. L'étude de la pensée aurait fourni des appendices aux cosmogonies et n'aurait jamais devancé ou déterminé la formation des systèmes. J'avoue que cette caractéristique présenterait un double avantage: elle ne dérange rien dans les classifications traditionelles, et elle servirait à illustrer ce que M. Zeller a dit de la première période de la philosophie grecque. Pour lui aussi, dans cette phase de développement, l'intelligence n'en est venue à s'étudier elle-même que parce qu'elle se retrouvait au nombre des produits de la nature, chez les dieux et chez les hommes dont on cherchait l'origine, et si même un penseur s'était posé

[1]) L. Stein, Die Erkenntnistheorie der Stoa, Berlin, 1888, pages 1 à 42.

préalablement à toute recherche le problème de la connaissance et s'était demandé avant de philosopher pourquoi il philosophait, il aurait cherché la solution dans une cosmologie, au lieu de faire produire à la question préalable la cosmologie elle-même [2]).

Démêler ainsi les principes générateurs et les théories ajoutées après coup parmi tout un groupe de doctrines fort difficiles à reconstruire, me paraît une distinction qui risque parfois d'être outrée, et je ne sais si nos documents s'en accommodent.

Dans une étude des philosophes antésocratiques il faut soigneusement séparer deux questions: la question de la méthode, et la question de l'origine et de la formation de nos connaissances. L'explication de la connaissance dérivait du système de cosmologie que chaque philosophe avait choisi. La recherche de la méthode pouvait précéder ce choix; elle se rattachait à des polémiques faites pour montrer l'insuffisance des doctrines antérieures.

Frappé de voir que des illusions s'imposent longtemps à l'intelligence des hommes, avec les apparences de la vérité Xénophane déclare que le doute s'étend sur toute chose et qu'il ne faut pas chercher à parvenir au delà d'une vraisemblance provisoire [3]): voilà ce qui règle sa méthode. Il crée ou développe alors un système de cosmologie que nous connaissons fort mal, et d'où découlait peut-être une explication des sensations et de la pensée. Venant après Xénophane, Héraclite d'une part, Parménide de l'autre, sont visiblement préoccupés de découvrir une conception de la vérité qui leur permette de sauver un principe dans ce

---

[2]) I[5], p. 171: Die vorsokratische Naturphilosophie ist ihrer Form nach Dogmatismus, das Denken richtet sich hier im guten Glauben an seine Wahrheit unmittelbar auf das Objekt, und erst aus der objektiven Weltansicht selbst gehen die Sätze über die Natur des Wissens hervor, welche der späteren Begriffsphilosophie vorarbeiten.

[3]) Xénophane, fr. 14. Je ne puis voir dans ce fragment ce que M. L. Stein y découvre (ouvrage cité, p. 8): „ein hausbackener, abgegriffener Alltagsgedanke, wie ihn jeder Mensch in gereizter, verdrossener Stimmung täglich produzirt, aber doch kein philophisches Theorem.“ Xénophane arrive à un point de vue nouveau; ses doutes ont préoccupé tous les penseurs qui le suivent, et l'on retrouve encore la trace de leur action dans les écrits de la collection Hippocratique.

naufrage de la certitude. Héraclite dégage la loi universelle du changement; Parménide applique à la partie négative, la seule certaine[4]) du système de son maître, la méthode des mathématiques et il essaie ainsi de former un corps de doctrines inattaquable.

C'est alors qu'Empédocle intervient; comme nous allons le voir, il proteste au nom des sciences d'observation contre les systèmes qui se bornaient à des généralités sans application pratique et il prétend maintenir la position qu'Alcméon avait prise. Il ne se montre cependant pas exclusif; à l'étude des êtres animés qui forme le noyau de son système, il rattache les résultats de toutes les recherches antérieures, et, malgré l'éclectisme qu'il inaugure, il croit pouvoir conserver, en l'amplifiant un peu, le programme du physicien de Crotone. Les recherches de la méthode avaient pris avant Empédocle assez de développements pour lui fournir un des éléments de son éclectisme. Il semble qu'entre son programme et son système, le lien est fort lâche. Il en aurait été autrement, si les présocratiques avaient vu que la méthode doit dériver de l'explication de la connaissance, et que la capacité ou la portée de l'intelligence doit être mise en rapport avec sa nature.

Au moment où Empédocle composait ses Φυσικά, la polémique entre les écoles philosophiques était donc fort vive. Le parti qu'Empédocle prit dans cette lutte me parait indiqué surtout par trois extraits de son poème. Je réunirai dans une étude préliminaire quelques remarques relatives à la manière dont ces extraits nous ont été conservés. Après l'examen des témoignages on verra mieux si j'ai trouvé pour les fragments eux-mêmes l'application qu'il convenait d'en faire.

I.

Le premier des textes dont j'aurai à me servir nous est parvenu par l'intermédiaire de Sextus Empiricus. Il appartenait probablement à l'introduction des Φυσικά[5]). Suivant ce que Sextus

[4]) Comme le font les sceptiques même d'époques où la pensée est moins naïve, Xénophane avait conservé, à côté de ses doutes, un groupe d'affirmations qui, prises en gros, ressemblent à une série de négations bien plus qu'à une croyance positive.

[5]) Voir H. Stein, Empedoclis Agrigentini fragmenta, Bonn, 1852.

rapporte, des auteurs avaient recouru aux premiers vers de ce passage pour montrer qu'Empédocle ne place pas le critérium de la vérité dans les sensations. La suite aurait fourni aux mêmes interprètes le moyen d'établir qu'Empédocle reconnait l'autorité de la droite raison; qu'il distingue une droite raison divine et une droite raison humaine, l'une transmissible, l'autre incommunicable[6]):

Ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας οὐ τὰς αἰσθήσεις ἀλλὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· τοῦ δὲ ὀρθοῦ λόγου τὸν μέν τινα θεῖον ὑπάρχειν, τὸν δὲ ἀνθρώπινον, ὧν τὸν μὲν θεῖον ἀνέξοιστον εἶναι, τὸν δὲ ἀνθρώπινον ἐξοιστόν. Λέγει δὲ περὶ μὲν τοῦ μὴ ἐν ταῖς αἰσθήσεσι τὴν κρίσιν τἀληθοῦς ὑπάρχειν οὕτως·

Στεινωποὶ κ. τ. λ. (vers 2 ss. Stein = 37 ss. Mullach).

Dans l'interprétation que Sextus reproduit, tout n'est pas d'égale valeur. La seconde partie du fragment d'Empédocle, qui commence avec les mots ἀλλὰ θεοί, est résumée peut-être sans grand contre-sens, mais certainement avec une netteté d'idées qu'Empédocle n'a pas eue. La première partie au contraire a occasionné une méprise. Elle prêtait, il est vrai, à la confusion. Voulant montrer que le savoir humain a des limites, Empédocle commence par signaler les défauts de la connaissance sensible:

Στεινωποὶ μὲν γὰρ παλάμαι κατὰ γυῖα κέχυνται[7]).

Mais on voit bientôt que ses critiques ont une portée très étendue:

Πολλὰ δὲ δείλ' ἔμπαια τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας.

La conclusion à laquelle il arrive s'applique à la raison comme aux sens: d'aucune façon l'homme ne peut atteindre la science parfaite. Il faut noter d'ailleurs qu'Empédocle constate une insuffisance plutôt qu'une inaptitude. On devine qu'à ses yeux si le nombre des canaux par où nous arrivent les matériaux des idées était plus grand, si nous pouvions en user plus longtemps et dans des milieux plus variés, notre science ressemblerait d'autant plus à une connaissance sans lacune. Empédocle déclare

---

[6]) Sextus Empiricus, Adv. Math., VII, 122.

[7]) Il faut rétablir τέτανται au lieu de κέχυνται que donne Sextus; voir Diels, Gorgias und Empedokles, Sitzber. der Berl. Akad., XVIII, p. 343, note 1.

que les sens ne peuvent donner un savoir complet, mais il recommande en même temps aux mortels de se contenter d'une science fragmentaire[8]).

A ce premier passage des Φυσικά, il conviendra d'en joindre un autre, que Stein place immédiatement après celui-là[9]). La disposition que Stein adopte n'est que vraisemblable. Mais comme les deux extraits ont pour objet d'indiquer au lecteur le profit qu'il retirera de l'œuvre entière, il est hors de doute qu'on doit les mettre en rapport.

Il est un troisième fragment que ceux-ci semblent appeler. Hippolyte est le seul des auteurs anciens qui nous l'ait conservé et voici en quels termes il l'introduit[10]):

Τοιαύτη τις ἡ κατὰ τὸν 'Εμπεδοκλέα ἡμῖν τοῦ κόσμου γένεσις καὶ φθορὰ καὶ σύστασις ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ συνεστῶσα φιλοσοφεῖται· εἶναι δέ φησι καὶ νοητὴν τρίτην τινὰ δύναμιν, ἣν καὶ ἐκ τούτων ἐπινοεῖσθαι δύνασθαι, λέγων ὧδέ πως·

Εἰ γὰρ κ. τ. λ.[11]).

Il est clair qu'Hippolyte a découvert dans le passage pour les besoins de sa cause un sens que de plus sûrs interprètes n'avaient pas deviné. Il est certain aussi que Stein s'appuie sur une très mauvaise raison pour placer le fragment à la fin de la partie de la Physique qui est relative aux plantes. Stein cite Sextus Empiricus, Adv. Math., VIII, 286:

Ὁ δὲ 'Εμπεδοκλῆς ἔτι παραδοξότερον πάντα ἠξίου λογικὰ τυγχάνειν, καὶ οὐ ζῷα μόνον ἀλλὰ καὶ φυτά, ῥητῶς γράφων (vers 231 St. = 298 M.):

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

Unde fragminis sententia et locus aperta (cf. Stein, ouvrage cité, p. 60, note).

Mais pour justifier l'application qu'il fait du vers d'Empédocle, Sextus ou son auteur ne signale pas la place que le vers occupait dans le poème; cette remarque lui aurait cependant fourni un argument fort commode. Il s'appuie seulement sur la signification

8) Vers 7—10 St. = 40—43 M.

9) Vers 24—32 St. = 462—470 M. Voir Stein, ouvrage cité, p. 7 ss.

10) Haeresium omnium refutatio, VII, 29, p. 251 Miller.

11) Vers 222—231 St. = 199—298 M.

générale des expressions dont Empédocle se sert (πάντα . . . ῥητῶς γράφων). Il suit de là qu'on ne peut invoquer son témoignage en faveur de la disposition que Stein croit retrouver.

D'autre part Hippolyte, dans le chapitre dont j'ai reproduit un passage, voulait montrer que l'hérésie de Marcion est une forme nouvelle de la doctrine d'Empédocle [12]. Les deux principes de Marcion, le Bien et le Mal, auraient selon lui le même rôle que l'Amour et la Haine, les deux agents d'Empédocle. Ce rapprochement se complique d'une difficulté particulière dont Hippolyte ne s'est pas tiré sans gaucherie [13]. Certains des disciples de l'hérésiarque plaçaient entre le Bien et le Mal un Verbe médiateur, ὁ Δίκαιος Λόγος [14]. C'est afin d'établir qu'Empédocle avait admis la même triade qu'Hippolyte reproduit le troisième des fragments dont nous aurons à faire usage.

Pour tirer son véritable enseignement du commentaire qu'Hippolyte a placé en tête de cet extrait, il ne faut pas se contenter d'une traduction servile. Hippolyte est un exégète d'habitude peu fidèle. A tout instant il utilise ses emprunts aux Καθαρμοί comme s'il les devait à la Physique [15]. Dans la notion qu'il donne du règne de l'Amour, il passe sans scrupule de l'idée d'une période cosmique, représentation assez matérielle qui est la vraie, à une conception spiritualiste qu'Empédocle n'avait pas connue [16].

---

[12]) Voici comment Stähelin s'exprime au sujet de cette partie du traité d'Hippolyte (Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, Leipzig, 1890, extrait des Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. VI, fasc. 3, p. 4 et s.): „Hippolyt will hier eben gewaltsam den unpassen-„den Vergleich der Lehre Marcions mit dem Dualismus von φιλία und νεῖκος „des Empedokles durchführen". Voir aussi p. 6.

[13]) Il y a du décousu dans le chapitre 3 du livre VII d'Hippolyte. Il me paraît difficile de concilier le commencement du chapitre avec le passage que j'ai cité à la page précédente. Cf. aussi 30 et 31.

[14]) Cf. Hippolyte, VII, 31, p. 253 Miller.

[15]) VII, 29, p. 249—251 Miller. A la page 250 M., Hippolyte rattache aux doctrines de la Physique (διὰ τὴν τοιαύτην οὖν τοῦ ὀλεθρίου Νείκους διακόσμησιν κ. τ. λ.) des préceptes que certainement il trouvait dans les Καθαρμοί (cf. p. 253 M.: κωλύεις γαμεῖν, τεκνοῦν . . . τοὺς Ἐμπεδοκλέους λανθάνεις διδάσκων Καθαρμούς).

[16]) VII, 29—31. Cf. Zeller, Die Philosophie der Griechen, II⁵ 782.

Ailleurs il ne tient aucun compte des principes même de la Physique d'Empédocle et il prétend montrer que les quatre éléments ne sont pas éternels[17]). Enfin, voulant justifier l'application qu'il fait de notre fragment, il en arrive à identifier la Muse d'Empédocle avec le Juste Verbe des Marcionites[18]).

Il serait cependant excessif de n'accorder aucune attention au parti qu'Hippolyte a tiré des vers d'Empédocle. Hippolyte voit dans le Verbe des Marcionites surtout le rôle du Révélateur[19]). La Muse d'Empédocle avec laquelle il confond le *Δίκαιος Λόγος* a une mission semblable. C'est elle qui inspire le philosophe. Elle descend du ciel pour guider ses pensées un peu comme le Verbe vient habiter parmi les hommes et prêcher dans les synagogues.

Or le premier des fragments où Hippolyte prétend découvrir une allusion au Juste Verbe, nous parle de biens dont la somme augmente dans les cœurs purs:

Ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶν κεκτήσεαι.

Que peuvent être ces biens, cette puissance intelligible, comme dit Hippolyte, sinon la Révélation qu'Empédocle confie à Pausanias? L'enrichissement qu'il lui annonce est une acquisition de connaissances nouvelles. D'ailleurs, le contresens d'Hippolyte, méprise ou habileté, se comprend d'autant mieux qu'Empédocle personnifie la science comme il personnifie toute chose. Si Pausanias ne lui reste pas fidèle, elle s'échappera de son âme pour chercher des amis plus sûrs; de même le Verbe quittera les hommes parce qu'ils n'auront pas su le comprendre.

---

17) VII, 29, p. 247—248 M. Cf. Empédocle, vers 87 et 88 St. = 88 et 89 M.; 94 et 95 St. = 96 et 97 M.; Théophraste, Physicorum opiniones, Dox. Gr. 478, 1: Zeller, II⁵ 762 ss.

18) VII, 31, p. 253 M.: Τοῦτον δὲ αὐτὸν (254 M.) τὸν Δίκαιον Λόγον, τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, Μοῦσαν ὁ Ἐμπεδοκλῆς προσαγορεύων, αὐτὸς αὐτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ, λέγων ὧδέ πως· Εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκεν κ. τ. λ. (vers 338 ss. St. = 383 ss. M.).

19) VII, 31, p. 254 M.: Τούτοις κατακολουθῶν Μαρκίων τὴν γένεσιν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν παντάπασι παρῃτήσατο, ἄτοπον εἶναι νομίζων ὑπόπλασμα τοῦ ὀλεθρίου τούτου Νείκους γεγονέναι τὸν Λόγον τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, τουτέστι τῷ ἀγαθῷ. ἀλλὰ χωρὶς γενέσεως ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος κατεληλυθότα αὐτὸν ἄνωθεν, μέσον ὄντα κακοῦ καὶ ἀγαθοῦ, διδάσκειν ἐν ταῖς συναγωγαῖς.

Ce peu que nous savons du fragment va nous permettre de l'utiliser. Il faisait partie de la Physique, car il est adressé à un seul auditeur, qui est Pausanias. Figurait-il au début ou plutôt à la fin du poème? Il serait difficile de le dire. Mais certainement ce passage ne pourrait être négligé sans une grave imprudence dans une recherche de la méthode et du genre d'enseignement qu'Empédocle s'est donné pour tâche de faire prévaloir.

II.

Le plus instructif de nos trois textes d'Empédocle est celui que nous devons à Sextus Empiricus. La série des idées qu'il développe peut même être considérée comme formant un tout. Elle contient une polémique et elle se termine par l'exposé de la méthode qu'Empédocle oppose sous forme de conclusion aux tendances de ses adversaires. Voyons d'abord quelle est cette méthode.

D'après Empédocle, il ne faut pas dans la spéculation choisir comme point de vue des hauteurs d'où l'on n'aperçoit que les grandes lignes des choses; il convient d'appliquer toutes les forces de son attention à l'étude de chaque détail, et l'on doit éviter un exclusivisme étroit dans l'examen des données des sens. La valeur d'un système dépend du nombre des faits observés et de l'évidence de chacune des observations[20]).

Rapprochés de ce passage, les deux autres des fragments dont j'ai parlé deviennent d'une application facile. Empédocle n'a pas seulement appuyé sur les exigences de la méthode qu'il recommande, il en a aussi vanté la fécondité. Les recherches conduites selon cette méthode feront trouver le moyen d'assujettir les forces de la nature (vers 24—32 St. = 462—370 M.):

Φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ
πεύσῃ, ἐπεὶ μούνῳ σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.

---

[20]) Vers 19—23 St. = 53—57 M.:

. . . καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν.
ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον,
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅππῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον.

Cf. Zeller, II[5] 804, note 2.

Παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν
ὀρνύμενοι πνοιῇσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·
καὶ πάλιν, εὖτ' ἐθέλῃσθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις.
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον αὐχμὸν
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ αὐχμοῖο θερείου
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα τά τ' ἐν θέρει † αἴσσοντα.
ἄξεις δ' ἐξ Ἀΐδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός.

Il y a dans cette tirade plus de rhétorique et d'emphase qu'on n'en trouve d'ordinaire dans un traité scientifique. Il est même permis d'y voir une allusion aux pratiques magiques et médicales d'Empédocle, allusion que les romanciers de sa biographie ont voulu faire trop précise. M. Rohde a considéré le passage uniquement du même point de vue[21]), mais nous pouvons, je pense, sans risquer de le contredire, chercher dans ces vers des éclaircissements sur le genre d'utilité qu'Empédocle attribue aux recherches dont son poème nous donne une sorte d'apologie.

Enfin, le troisième de nos extraits donne à entendre que si Pausanias conserve le goût d'une étude désintéressée, il verra s'augmenter les connaissances et les pouvoirs que la science procure (vers 222—232 St. = 289—299 M.):

Εἰ γάρ κέν σφ' ἀδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας
εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσῃς μελέτῃσιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶν κεκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ αὔξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἕκαστον, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.
Εἰ δὲ σύ γ' ἀλλοίων ἐπορέξεαι οἷα κατ' ἄνδρας
μυρία δειλ' ἔμπαια, τά τ' ἀμβλύνουσι μερίμνας,
ἦ τ' ἄφαρ ἐκλείψουσι περιπλομένοιο χρόνοιο
σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι.
πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν[22]).

[21]) Psyche, Fribourg, 1894, p. 466.

[22]) Ces vers font songer à un fragment de Xénophane (16 M.):

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

J'ai donné déjà quelques éclaircissements sur les deux extraits d'Empédocle qui sont reproduits ci-dessus, dans la Biographie d'Empédocle, Gand, 1894, p. 110 et suivantes.

Empédocle est-il arrivé à ce programme indépendamment de toute influence étrangère? Personne ne sera tenté de le croire. Son système contient des reconstructions fort audacieuses qui n'appelaient pas les réserves du début. Je sais bien que même l'inventeur des procédés de l'observation aurait pu aisément devenir, après quelques découvertes, le plus dogmatique des métaphysiciens, mais nous verrons que l'inconséquence est chez Empédocle d'une nature particulière. Elle semble indiquer qu'il a placé une devise toute faite au commencement de son œuvre. Cette devise, où l'aurait-il trouvée? L'importance des emprunts qu'Empédocle fait aux doctrines d'Alcméon a été signalée[23]). Mais il y a lieu de faire remarquer ici la grande proximité de point de vue qui rapproche ces deux médico-physiciens, si, comme je le pense, M. Gomperz a trouvé pour Alcméon la caractéristique vraie[24]): — „Alcméon de Crotone, le fils de Peirithoos — ainsi commençait „son livre dont malheureusement il ne nous a été conservé que „peu de fragments — parle comme suit à Brontinos, à Léon et à „Bathyllos: Sur les choses invisibles les dieux seuls possèdent „une pleine certitude; mais pour procéder à la manière humaine „par voie de conjectures[25])" — Ici malheureusement l'extrait s'arrête; tout mutilé qu'il est, il nous fournit cependant une indication précieuse. Le médecin de Crotone, contemporain de Pythagore mais plus jeune que lui, a parfaitement conscience des limites du savoir humain; pour tout ce qui se dérobe à l'observation sensible, il se contente de formuler des suppositions, de tirer des conclusions qui vraisemblablement résulteront d'observations assez soigneuses et ne manqueront pas absolument de prudence. La phrase d'Alcméon nous donne la perspective non pas d'un système

---

[23]) Voir Diels, Gorgias und Empedokles, Sitzber. der Berl. Akad., 1884, p. 353ss.

[24]) Gomperz, Griechische Denker, I, p. 119.

[25]) Diog. La., VIII, 83: Ἦν δὲ Πειρίθου υἱός, ὡς αὐτὸς ἐναρχόμενος τοῦ συγγράμματός φησιν· „Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδ᾽ ἔλεξε, Πειριθόου υἱός, Βροντίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· Περὶ τῶν ἀφανέων [περὶ τῶν θνητῶν] σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι· ὡς δ᾽ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι" καὶ τὰ ἑξῆς. Gomperz: „Um aber nach Menschenart Wahrscheinlichkeits-Schlüsse zu ziehen". Cf. Empédocle, vers 10—18 St. = 44—52 M.

embrassant toutes les choses divines et humaines, mais d'une suite de théories de détail; elle fait attendre d'autant plus qu'elle promet moins".

M. Gomperz n'a pas que je sache conclu d'Empédocle à Alcméon. Il est arrivé à s'exprimer comme il le fait en se plaçant à un point de vue différent de celui où je me placerai. C'est pourquoi il m'a paru intéressant de reproduire les termes même dont il s'est servi. Mises en face du passage que j'ai cité, les conclusions de M. Gomperz nous font voir avec une netteté précieuse l'école et les tendances dont Empédocle s'inspire.

Alcméon me paraît chercher à s'accommoder des doutes de Xénophane[26]. Il semble même qu'il les utilise pour faire valoir les recherches patientes et les études de détail, seules progressives. La méthode qu'il a pratiquée et qu'après lui Empédocle a reprise, pourrait bien être celle qui dominait dans les écoles de médecine de la Grèce occidentale. Elle reparaît, avec plus de maturité naturellement, dans les écrits de la collection Hippocratique. Le traité qui nous renseigne le mieux sur ce sujet est le Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς.

Au § 20, l'auteur reproche à Empédocle d'avoir établi une sorte de confusion entre la physique et la médecine[27]; un autre passage (§ 1) rejette vers le domaine de l'hypothèse la connaissance de ce qui se passe dans le ciel et sous la terre[28]):

οἷον περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν ἃ εἰ τις λέγοι καὶ γινώσκοι ὡς ἔχει, οὔτ' ἂν αὐτῷ τῷ λέγοντι οὔτε τοῖς ἀκούουσι δῆλα ἂν εἴη, εἴτε ἀληθέα ἐστὶν εἴτε μή. οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅ τι χρὴ ἀνενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές.

On reprend ici la formule de Xénophane (fr. 14 M.):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδώς, ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται[29]),

---

[26]) On le dirait, vu le choix des expressions dont il se sert: cf. Diog. La., passage cité, et Xénophane, fr. 14 M.

[27]) E. I, p. 620 de l'édition Littré.

[28]) Ibid. p. 572. Je cite le texte de l'édition Kuehlewein, Teubner, 1895.

[29]) Ce rapprochement a déjà été indiqué par M. Gomperz, Griechische

et l'on montre que cette formule s'applique à tout un groupe de recherches cosmologiques, recherches qu'Empédocle avait encore fait entrer dans son plan d'études. Empédocle cependant essayait, ce que déjà Alcméon avait tenté, de fixer la conception d'une méthode modeste, d'un programme d'études minutieuses qui devaient donner des résultats certains (πῇ δῆλον ἕκαστον); Empédocle espérait échapper ainsi au δόκος de Xénophane. Dirigeant leurs efforts dans le même sens, tous ces représentants des mêmes tendances ne pouvaient aboutir qu'après de longs tâtonnements et des restrictions successives à délimiter le vrai terrain des sciences d'observation. Il est arrivé aux Hippocratiques même de donner prise, aux yeux de leurs successeurs, à des critiques qu'ils avaient eux-mêmes faites à leurs devanciers.

La méthode commune à tous ces groupes de chercheurs est donc celle de l'observation patiente et réfléchie. Il arrive à Empédocle de s'affranchir d'une telle discipline d'esprit, mais la plus grande partie de son œuvre en porte la marque. Personne avant Aristote ne semble avoir pris autant de plaisir que lui à noter tous les phénomènes de la vie des plantes et des animaux. On ne retrouve pas dans les fragments de sa Physique les subtiles combinaisons de mots auxquelles Parménide s'était complu[30]); c'est à l'expérience qu'il fait appel. Ainsi, pour justifier le choix

---

Denker, tome I, page 134. Ibid., p. 217, M. Gomperz signale un passage d'Hérodote où l'on retrouve des influences analogues. Je ne puis que renvoyer, pour ce qui concerne les Hippocratiques, au chap. 1 du livre III de M. Gomperz (I, p. 321 ss.).

[30]) Entre la démonstration qu'Empédocle donne de la permanence de l'être et celle qu'avait construite Parménide, il y a une différence sensible. Empédocle est plus concret. Il s'est mal assimilé les subtilités de l'Eléate, dont la dialectique s'égare parfois dans de pures questions de mots. Cf. Parménide, vers 57 ss. M., et Empédocle, vers 48 ss. St. = 92 ss. M. La réfutation de la théorie du vide, d'après une reconstruction de Stein qui me paraît heureuse (vers 91 ss.), laissait de côté les considérations très abstraites qui faisaient le fond ordinaire de la polémique, et dont M. Natorp donne un aperçu dans ses Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum, Berlin, 1884, p. 206 ss. On a seulement, jusqu'à présent, noté les ressemblances de vocabulaire qui marquent l'influence de Parménide sur Empédocle (voir Zeller II[5] 827, notes 1 et 2). Ces ressemblances sont indiscutables, mais elles n'excluent pas une variété de nuances dont il faut tenir compte.

des qualités qu'il attribue à ses éléments, il recourt à l'observation, et rien ne peut mieux que ce passage illustrer les vers que nous citions tout à l'heure[31]). Il en est de même lorsqu'Empédocle veut démontrer que le mélange de quatre corps simples peut donner naissance à une variété d'êtres presque infinie: il invoque un fait, la production en peinture de toutes les nuances au moyen de quelques couleurs fondamentales[32]). La thèse de l'action universelle de l'Amour repose sur une constatation marquée dans le langage ordinaire[33]); la théorie de la respiration, sur une expérience[34]). L'explication de la vue est mise en rapport avec une observation que tout homme peut faire[35]).

Certainement de pareilles questions ne supportent que malgré elles d'être traitées d'une autre manière, et l'on trouve plus d'une fois des considérations analogues chez les philosophes contemporains d'Empédocle. Mais, il faut bien l'admettre, le terrain de recherches qu'Empédocle affectionne est celui des sciences d'observation. L'argumentation qu'il juge fautive est désignée par une épithète caractéristique, λιπόξυλος[36]). C'est à dessein qu'il reprend et retourne le mot d'Héraclite sur la futilité du savoir:

Ἀλλ' ἄγε μύθων κλῦθι, μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει[37]).

Dans l'exposé même de la méthode qu'il préconise, Empédocle s'attache à donner la contre-partie des principes Eléatiques. Parménide avait dit (vers 54 ss. M.):

Μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω

---

31) Vers 98ss, St. = 122ss. M.: cf. le passage cité à la page 11, note 1.

32) Vers 119ss. St. = 134ss. M.

33) Vers 80—86 St. = 81—87 M. J'écris le vers 85 (86 M.) comme Ritter et Preller (Historia Philosophiae Graecae, Gotha, 1888, § 132, p. 131):

τὴν οὔτις γ' ὄσσοισιν ἑλισσομένην δεδάηκε . . .

La suite des idées me paraît être la suivante: „Ne recours pas à tes „yeux pour voir l'Amour partout dans le monde. Les hommes ont reconnu „qu'il agit en chacun d'eux, et pourtant personne ne l'a vu de ses yeux au „dedans de lui-même.“ Contra Zeller, I[5] 805 note.

34) Vers 287ss. St. = 343ss. M.

35) Vers 316ss. St. = 220ss. M.

36) Vers 97—98 St. = 120—121 M.; 210 St. = 277 M.

37) Vers 74 St. = 75 M. Cf. Héraclite, fr. XVI Bywater: Πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα· μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται, ὡς ἔστιν.

Entre ces expressions et celles dont Empédocle se sert, il y a une opposition frappante et que l'on a sans doute déjà remarquée (vers 19 ss. St. = 53 ss. M.):

'Αλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ πῇ δῆλον ἕκαστον.
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουὴν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης.
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὁπῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον[38]).

Ainsi les recherches astronomiques des premiers Ioniens avaient donné lieu aux hypothèses de la cosmologie et les études mathématiques amené les subtilités ontologiques des Eléates, mais ce sont les médecins qui ont les premiers recommandé la vraie manière de faire avancer la science de la nature.

III.

Dans le premier de nos fragments, avant la méthode et le programme que nous venons d'identifier, il se trouve une polémique dont nous allons maintenant chercher à déterminer la portée.

Cette polémique se ramène au développement d'une seule thèse: montrer que la connaissance humaine ne peut embrasser l'ensemble des choses. Toutefois la netteté n'est pas poussée très loin. Empédocle semble confondre sous une même désignation la science parfaite et les philosophies qui se cantonnent dans le domaine des vérités universelles.

Telle qu'elle est formulée, la négation qu'Empédocle amplifie s'applique surtout aux systèmes d'Héraclite et de Parménide.

---

[38]) On est tenté de voir également dans ces vers une réminiscence de deux passages d'Héraclite: 13 Byw.: Ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. (; Byw.) — 15 Byw.: Ὀφθαλμοὶ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες. Malheureusement le sens de ces deux fragments est loin d'être fixé. Le second peut avoir signifié simplement qu'il faut se rendre compte des choses par soi-même; c'est dans ce sens du moins que le mot a souvent été cité depuis Hérodote jusqu'à Julien.

Traitant de haut l'étude des détails, ces deux philosophes s'étaient attachés à des considérations fort générales: l'un prétendait définir le seul être véritable, et l'autre dégager la loi universelle de la nature. En outre ils s'étaient vantés tous deux de n'ignorer rien de ce qu'il y a d'essentiel dans les choses[39]). C'est Parménide cependant qu'Empédocle se préoccupe de contredire.

Parménide avait déclaré qu'il donnait un enseignement complet et définitif. Il énumérait les attributs de l'être, et il prétendait posséder la somme des autres connaissances qu'il reléguait dans le domaine d'une science illusoire. Son poème se réclame des révélations d'une déesse qui conduit le voyant à travers toute chose (vers 3 M. du προοίμιον):

Δαίμονος ἥ κατὰ πάντ' αὐτὴ φέρει εἰδότα φῶτα.

La fin du même προοίμιον donne un relief très marqué à cette prétention de tout savoir: — „Tu dois, dit la déesse, apprendre „tout, et les pensées sûres de la Vérité persuasive, et les opinions „des hommes, qui inspirent une confiance trompeuse. Tu connaî-„tras à fond ces opinions aussi, car il faut examiner comme il convient „ce qui paraît, en pénétrant tous les détails de toute chose (28—32 M.):

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι.
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ.
ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι. ὡς τὰ δοκοῦντα
χρὴ δοκίμως[40]) κρῖναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Pourquoi Parménide s'est il attribué ainsi une sorte d'omni-science? C'est qu'il voulait écarter du domaine de la vérité toute étude qui serait fondée sur la croyance à la réalité du mouvement et de la vie. Pour y réussir, il crut devoir dresser comme un catéchisme de toutes les idées qu'une telle étude suggère, afin de

[39]) Celà est vrai d'Héraclite comme de Parménide. Cf. Hippolyti Philophumenon, 3 (Dox, Gr. 558, 29): Αὐτὸν μὲν γὰρ ἔφασκε τὰ πάντα εἰδέναι, τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους οὐδέν.

[40]) Parménide semble jouer sur les mots δοκοῦντα et δοκίμως: cf. Héraclite CXVIII Byw.: Δοκεόντων ὁ δοκιμώτατος γινώσκει πλάσσειν. καὶ μέντοι καὶ δίκη καταλήψεται ψευδέων τέκτονας καὶ μάρτυρας.

les convaincre d'erreur[41]). Il affirma donc qu'il avait acquis d'emblée une connaissance complète des doctrines auxquelles les sciences d'observation peuvent conduire.

C'est contre Parménide surtout qu'Empédocle prend parti quand il affirme que les hommes ne peuvent pas tout savoir: „Les canaux des sens sont étroits et ils s'encombrent de misères qui obscurcissent les pensées. La vie humaine est à peine une vie; après en avoir vu une scène fugitive, on s'envole comme une fumée. Les mortels ne croient qu'à ce qu'ils rencontrent eux-mêmes, poussés les uns d'un côté, les autres d'un autre, et quelqu'un se vanterait d'avoir tout découvert! Ni l'oeil, ni l'oreille, ni l'intelligence ne peuvent tout découvrir. Toi donc, Pausanias, tu ne sauras que ce que l'esprit de l'homme peut atteindre[42]).“

Vouloir reproduire les paroles d'une divinité qui sait tout, c'est une folie, une impiété:

> Ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης
> ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγήν[43]).

Est-ce seulement Parménide qu'Empédocle attaque de cette manière? Viserait-il Héraclite aussi? Les attaques ont une forme générale. Mais Parménide avait déjà fait la critique du système

---

[41]) Voir Diels, Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen, dans les Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet, Leipzig, 1887, p. 249 et ss.

[42]) Vers 2—10 St. = 36—44 M. Le passage est en assez mauvais état; aucune des corrections qui ont été proposées ne s'impose. Voir Karsten, Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae, Amsterdam, 1838, p. 172ss.; Stein, etc. M. E. Rohde, dans son étude sur Empédocle (Psyche, p. 475ss.) ne se défie pas assez de la disposition des fragments que Mullach a imaginée. La note 2 de la page 478 en particulier contient une série d'affirmations (Empédocle trône σοφίης ἐπ' ἄκροισι; ce sont les ψυχοπομποὶ δυνάμεις qui lui disent: σὺ δ' οὖν ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης; Empédocle appuie son enseignement sur une théorie de l'ἀνάμνησις) qui me paraissent singulières. Je n'oserais cependant entreprendre de les réfuter. J'y retrouve en effet un esprit de combinaison dont il faut ailleurs admirer sans réserve l'adresse et l'élégance, et comment indiquerais-je les faiblesses d'arguments que M. Rohde ne donne pas le moyen de deviner? Il est d'ordinaire un guide clairvoyant; ici toutefois il se peut que personne ne soit tenté de le suivre, malgré la sécurité avec laquelle il s'avance.

[43]) Vers 11—12 St. = 45—46 M.

d'Héraclite, et comme nous le verrons, Empédocle a besoin de réhabiliter ce système en partie. D'ailleurs les préoccupations du moment, le pays, la vogue, tout devait amener Empédocle à considérer Parménide comme le représentant le plus dangereux des tendances qu'il combat.

La suite du passage rend l'allusion de plus en plus claire [44]. Parménide dans son *προοίμιον* racontait que des coursiers guidés par les filles du Soleil l'avaient conduit au delà des portes du jour et de la nuit, jusqu'à la déesse omnisciente [45].

Empédocle rappelle ces fictions avec une ironie habilement graduée. En même temps il se vante d'une discrétion singulière. A la façon des anciens poètes il invoque la Muse aux nombreux souvenirs, mais il lui demande de modérer l'allure de son char. Il annonce qu'il dédaignera la recherche d'une gloire puérile. Il ne dira pas ce que l'on ne peut dire sans une hardiesse sacrilège et se gardera de s'élever jusqu'à des sommets de sagesse d'où l'on découvre toute chose:

> Καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
> ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
> πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἅρμα.
> μηδέ μέ γ' εὐδόξοιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
> πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ᾧ θ' ὁσίης πλέον εἰπεῖν
> θάρσεϊ καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν [46].

Toute cette polémique correspond au programme que nous avons reconstitué d'abord. Les annonces du programme s'inspirent d'une foi tapageuse qui veut prôner l'intarissable fécondité des

---

44) M. B. Münz (Die Keime der Erkenntnisstheorie in der vorsophistischen Periode der griechischen Philosophie, Vienne, 1880, p. 35s.) n'a pas remarqué cette allusion: „Diese Klage (des E. über die „Beschränktheit der menschlichen Fassungskraft) hat jedoch nichts mit seiner „wissenschaftlichen Richtung zu thun, sie gehört nicht dem Denker, dem Philo-„sophen, sondern dem frommen, religiösen Empedokles an, sie ist nichts an-„deres als eine Emanation der tiefen Religiosität, von der sein Gemüth er-„füllt und durchdrungen ist, etc."

45) Vers 1 et ss. M.

46) Vers 13—18 St. = 47—52 M. Il y a aussi dans le passage auquel ces vers sont empruntés, comme une amplification oratoire des idées d'Alcméon. Voir le fragment d'Alcméon qui est cité à la page 15.

sciences d'observation. Or non seulement un résultat très certain du système de Parménide aurait été de frapper ces sciences de stérilité, mais aux yeux d'Empédocle l'Eléate raisonnait, dans sa critique de la Δόξα, comme si les idées déjà fournies par les études de détail devaient, quelle que fût l'issue de la lutte, demeurer définitives. On comprend qu'un représentant de l'école d'Alcméon ait porté la discussion sur ce point. Il avait à maintenir le principe sans lequel il n'y avait pour sa science plus de vie. On s'explique d'autant mieux la vivacité de la polémique, que souvent, dans le détail de son système, Empédocle devra reprendre des théories que son devancier avait déjà connues[47]).

Ici cependant certains détails d'expression surprennent. Pourquoi cette forme spéciale d'insistance avec laquelle Empédocle annonce qu'il ne dira pas tout? Il aurait pu sans manquer de logique indiquer simplement qu'il lui est impossible de tout savoir. Ne s'étonne-t-on pas de rencontrer les scrupules religieux auxquels il fait appel? J'ai essayé dans une autre étude de tirer parti de cette note particulière pour déterminer la date relative des deux poèmes, la Physique et les Purifications[48]). Comme je l'ai montré, il est étrange qu'Empédocle ait appuyé, autant qu'il le fait, sur des réserves inattendues. Il aurait pu se contenter de mettre en relief les exagérations de Parménide sans donner un aperçu si déconcertant des lacunes de son propre poème. Il m'a paru que la publication antérieure des Καθαρμοί, où il avait fait attendre plus qu'il ne pouvait dire, le mettait dans une situation embarrassante qui s'indique ici. Mais ce n'est pas le lieu de revenir sur ces considérations. Elles pouvaient former comme le prolongement d'un récit de la vie d'Empédocle, il serait dangereux de les faire servir d'appui à une reconstruction de ses doctrines.

---

[47]) Voir Zeller II^5 p. 828 s.

[48]) La biographie d'Empédocle, p. 159 et suivantes.

XIV.

Die Unzulänglichkeit der bisherigen Biographien Spinoza's.

Von

K. O. Meinsma in Amsterdam.[1])

Das Studium der Philosophie Spinoza's, schon zu Lebzeiten des grossen Weltweisen begonnen, hat seit seinem Hinscheiden — im Februar 1677 — so zu sagen keinen Augenblick geruht. Wurde auch das System durch Männer wie den Amsterdamer Koffermacher Wilhelm Deurhof zu einem vagen Mystizismus verzerrt, durch Pfarrer wie Pontiaan van Hattem und Friedrich van Leenhof unter Verkennung seines Urhebers gepredigt, so hinderte dies nicht, dass ausserdem auch ausgesprochene und enthusiastische Spinozisten auftraten, was Jedermann ohne Weiteres einleuchten wird, der das verpönte holländische Büchlein „'t Vervolg van 't Leven van Philopater", die späteren Schriften des Engländers John Toland (Pantheisticon), die höchst seltenen Büchelchen des Königsbergers Joan. Theod. Lau, oder die Werke des berüchtigten „Religionsspötters" Joh. Christ. Edelmann aufschlägt. Wer nur forschen wollte, könnte ohne grosse Mühe die Reihe bis auf Lessing und seine bekannten Freunde fortsetzen. Wie nun seither der Spinozismus seine mächtige Stellung in der Geschichte der Philosophie, ja in der Weltlitteratur errungen hat, ist allgemein bekannt.

[1]) Anmerkung der Redaction. Wir glaubten diese Voranzeige des Verfassers den zahlreichen Spinoza-Forschern nicht vorenthalten zu sollen.

Doch sind wir nun einmal so angelegt, dass wir nicht zufrieden sind, wenn wir einem lange verkannten Geisteshelden der Vorzeit seine rechtmässige Stellung angewiesen haben und dessen Werke ohne Mühe zur Hand nehmen können. Wir wollen noch nähere Kunde erhalten über sein öffentliches und intimes Leben, über sein Verhältniss zu den Persönlichkeiten und Schriften seiner hervorragenden Zeitgenossen, über seine engeren Freunde, und dergleichen mehr. Doch giebt es wenige Geistesheroen in der Geschichte der neueren Philosophie, deren Leben so dürftig und unzulänglich bekannt wäre wie das Spinoza's.

Den ersten zuverlässigen Bericht über das Leben des grossen jüdischen Denkers verdanken wir den Herausgebern der Opera Posthuma, die am Ende seines Todesjahres von seinen intimsten Freunden herausgegeben worden sind. Es war wohl Jarig Jelles oder der Arzt Ludwig Meyer, der in der Praefatio dieser merkwürdigen Sammlung — leider nur mit einigen Strichen, Spinoza's Lebenslauf skizzirte. Wiewohl der eigentliche biographische Theil der Praefatio wenig mehr als zwei Quart-Seiten füllt, ist diese Skizze gleichwohl von höchster Wichtigkeit. Denn, was wir dort mitgetheilt finden, ist zweifellos unanfechtbar und wahrheitsgetreu. Das ist und wird der Probirstein bleiben, an welchem wir alle weiteren Biographien Spinoza's zu prüfen haben.

Erst zwanzig Jahre später, nachdem die grosse Mehrheit der Männer, welche längere Zeit mit Spinoza im vertrauten Verkehr gestanden, zum Friedhof gewandert waren, erschien der Band von P. Bayle's Dict. histor. et crit., welcher eine kurze Lebensskizze Spinoza's — grossentheils auf die Praefatio sich stützend — nebst einer Bekämpfung seines Systems enthält, welche eher als Beweis für Bayle's erstaunliche Gelehrsamkeit, denn für ein Zeichen von Verstandesschärfe und Vorurtheilslosigkeit gelten kann. Nur wenig Wissenswerthes hat Bayle zu dem bereits Bekannten hinzugefügt. Und man kann nicht einmal sagen, dass er das Bekannte mit Sorgfalt und Genauigkeit zusammengestellt hat.

Nichtsdestoweniger war Bayle's Aufsatz vorzüglich geeignet, Spinoza's Namen, ohnedem bereits sehr berüchtigt und verrufen, in den weitesten Kreisen bekannt zu machen, und die allgemeine

Neugier nach den Lebensverhältnissen des ausgezeichneten Denkers aufs Neue wachzurufen. Man wollte mehr wissen — die Einen um zugleich mit Spinoza's Philosophie auch sein Leben verdammen zu können, die Anderen aus blosser Neugier, ob denn wirklich das Leben „des berüchtigtsten Atheisten, der jemals auf Erden gelebt hatte“, so makellos und rein sei, wie Freund und Feind bisher hatten gestehen müssen? Ein Jahrtausend lang hatte man die dumme Menge glauben machen wollen, dass Philosophen und Freigeister kraft ihrer Lehre nur unmoralische und im Grunde verderbte Persönlichkeiten sein könnten, welche, wenn sie nicht zeitig zur Reue und Busse gelangten, vom Sterbebette aus schnurrgerade zur Hölle hinabführen. Wie war nun Spinoza's Leben mit diesem Glauben in Einklang zu bringen? Hatte er nicht getrunken, unzüchtigen Frauenzimmern nachgestellt, geflucht, seine Freunde betrogen und bestohlen, u. s. w., wie das doch bei Freidenkern üblich war? War er nicht — wie das doch auch bei allen Atheisten üblich — in Schrecken und Angst gestorben, vielleicht nur mit Hilfe von Mohnsaft oder Gift? Das waren Fragen, auf welche man zunächst eine Antwort heischte.

Als dann auch im Jahre 1698 oder 1699 der Deutsche Sebastian Kortholt — der Sohn jenes Christian Kortholt, welcher Spinoza, ohne Kenntniss von dessen Leben, nur auf Grund seines Tractatus theologico-politicus, einen der „der drei grössten Betrüger der Welt“ gescholten hatte — nach Holland kam, und auf einige Zeit in Haag verblieb, bildeten diese denn auch die Fragepunkte, mit denen er an Van der Spyck, Spinoza's einstmaligen Hausherrn, herantrat. Und die Antworten des Haagischen Malers gefielen ihm nur mässig, weil dieser — wie aus Allem, was wir wissen, hervorleuchtet — ein Mann von erprobter Treue war, der das Andenken seines verstorbenen Hausgenossen in hoher Ehre hielt, und nichts verlauten liess, was er nicht voll verantworten konnte. Seine Aussagen betrafen nur die sechs letzten Lebensjahre des jüdischen Denkers; denn auch Van der Spyck wusste wohl nur wenig über dessen früheres Leben. Kortholt veröffentlichte seine Notizen im Vorwort der zweiten Ausgabe von seines Vaters „de tribus Impostoribus magnis“, anno 1700

zu Kiel erschienen. Es sind darunter nur zwei oder drei Mittheilungen, welche wir nicht von vertrauter Seite bestätigt haben, und welche doch, wenn glaubwürdig, wissenswerth sind.

Ein zweiter Deutscher, Namens Gottlieb Stolle, unternahm im Jahre 1703 eine Reise durch Holland. Bei seiner Abreise nach Holland erhielt dieser Gelehrte von seinen Freunden, zu welchen z. B. der Aufklärer Christian Thomasius gehörte, den Auftrag, vor Allem über das Leben Spinoza's Berichte zu sammeln. Mit grossem Eifer hat er sich dieses Auftrags entledigt. Noch bevor Stolle die Grenze der niederländischen Republik überschritt, begann er bereits aufzuzeichnen, was jeder Gelehrte, den er kennen lernte, über den Amsterdamer Juden dachte und wusste; und damit fuhr er fort, bis er in seine Heimat zurückkehrte. Leider sind nur zwei der Stolle'schen Notizen für den Biographen von Belang, weil diese zwei nicht sowohl persönliche Meinungen, einfache „on dits" enthalten, sondern von Männern herrühren, welche Spinoza bei seinen Lebzeiten gekannt hatten, welche also Mehreres über ihn mittheilen konnten. Stolle sprach nämlich zu Amsterdam im Wirthshaus „zum Bremer Hauptmann" einen alten Mann, welcher von Jugend auf „mit paradoxen Leuten verkehrt und sich seine eigene Theologie zurecht gemacht hatte. Auch Spinoza hatte er gekannt". Etwas später sprach er auch Jan Rieuwertsz, den Sohn von Spinoza's gleichnamigem Verleger und Freund. Was Stolle über diese Gespräche aufzeichnete, ist höchst merkwürdig; nur scheint er erst am Abend in seiner Herberge Einzelnes aufgeschrieben zu haben, was er tagsüber vernahm, wodurch eine grosse Menge von Fehlern in diese Berichte sich einschlichen, [welche übrigens jedem Spinozaforscher sogleich kenntlich sind]. Diese Ungenauigkeiten sind es wohl, welche die deutschen Spinoza-Biographen bis heute abschreckten, diese Berichte zu verwenden. Nur wer genügend mit dem Lebenslauf der vielen Freunde des Philosophen bekannt ist, ist im Stande, die Fehler zu corrigiren, und damit Stolle's Notizen unbedenklich zu verwerthen. Dabei sollte man zwei wichtige Momente nicht aus dem Auge verlieren: nicht die ursprüngliche Reisebeschreibung Stolle's wurde veröffentlicht, denn das Manuscript ist bis heute nicht wiedergefunden; nur ein längerer handschrift-

licher Auszug befindet sich auf der königlichen Bibliothek zu Breslau. Der verdienstvolle Geschichtsschreiber G. E. Guhrauer hat daraus das Wissenswerthe abdrucken lassen, und zwar in Adolf Schmidt's Zeitschrift für Geschichte, Band VII, Berlin 1847, S. 385 ff. 481 ff.

Der gute Stolle besuchte auch den Haag, aber weniger glücklich als Kortholt, klopfte er nicht an die Thüre des Malers an der Paviljoensgracht. Hätte er das gethan, vielleicht wäre ihm im selben Augenblick ein Mann begegnet, welcher mit dem Vorhaben umging, eine ausführliche Biographie des Denkers zu verfassen — es war dies Johannes Colerus.

Colerus oder Köhler war am 5. Januar 1647 zu Düsseldorf geboren. Zuerst lutherischer Pfarrer zu Mülheim, wurde er 1678 nach Weesp, in der Nähe von, wenige Monate später (15. Sept. 1679) nach Amsterdam selbst berufen. In kirchlichen Parteifragen der lutherischen Gemeinde Amsterdams zeigte er sich sehr hartnäckig und eigensinnig; wie denn auch seine Stellung am Ende unhaltbar wurde. Im Jahre 1693 ward er nach dem Haag berufen, und sagte der Amsterdamer Gemeinde mit Freuden Lebewohl. Dort liess er sich in einer Wohnung auf der „Stille Veerkade“ (heute No. 12) nieder, welche vorher die Wittwe des Advocaten Willem Van der Werve — er selbst schreibt fehlerhaft: „Van Velen“ —, bei welcher Spinoza eine Zeit lang gewohnt hatte, innehatte. Dass Colerus' Studirzimmer einmal dem grossen Philosophen zum gleichen Zwecke diente, dass der Pfarrer unter die Mitglieder seiner Gemeinde auch den Maler Van der Spyck zählte, welcher ihm viel über Spinoza mittheilen konnte, wurde ihm willkommener Anlass zur Abfassung seiner berühmten Biographie. Weil die Wittwe Van der Werve, wie bekannt, vor Colerus Ankunft im Haag bereits verschieden war, fand er sich hauptsächlich auf den Maler Van der Spyck angewiesen, wollte er genauere Kunde über den Amsterdamer Juden erhalten. Wird auch jeder gern zugeben, dass Van der Spyck und seine Gattin Menschen waren, deren Treue und Wahrheitssinn über allem Verdacht erhaben ist, so bleiben doch verschiedene Momente zurück, mit welchen wir zu rechnen haben: Mindestens 16, vielleicht schon 25 Jahre waren seit Spinoza's Tode verflossen, als Colerus den Gedanken fasste,

das Leben des verstorbenen Weltweisen zu beschreiben. Die Familie Van der Spyck war nur Zeuge jenes Lebensabschnitts Spinoza's gewesen, der sich im Haag abspielte. Bezüglich seines früheren Lebens mögen sie von Zeit zu Zeit einige Andeutungen aus seinem eigenen Munde aufgefangen haben; doch nur selten wird dasjenige, was man zufälligerweise hörte, 20 oder 30 Jahre später noch mit wünschenswerther Genauigkeit wiedererzählt. Jedem Spinozaforscher ist es überdies bekannt, wie mangelhaft und unzuverlässig das Wenige ist, was der gute Colerus über Spinoza's Jugend und Jünglingsalter, ja, bis ins Jahr 1671, zu verzeichnen wusste. Dass er selbst Spinoza's Eltern nicht einmal dem Namen nach kannte; dass er ihn in *frühester* Jugend Lateinisch, und erst *danach* jüdische Theologie studiren lässt, und dennoch erzählt, dass der sieben Jahre jüngere Dirck Kerckrinck sein *Mitschüler* bei dem Arzt Van den Enden gewesen; dass er Spinoza's Aufenthalt zu Rynsburg, seine Uebersiedelung nach Voorburg in Zeitpunkte verlegt, welche gründlich von jenen abweichen, die uns in Spinoza's Briefen aufbewahrt sind; dass er dem jungen Philosophen eine Liebschaft mit Van den Enden's Tochter andichtet, wiewohl das Mädchen kaum 12 Jahre zählte, als — nach Colerus' eigenem Zeugniss — Spinoza die Stadt verliess; dass er endlich den Namen der Frau Van der Werve „Van Velen" schreibt, und in drei oder vier Druckseiten Spinoza's Jugend abthut — das Alles zeigt deutlich, dass er nur sehr dürftige, lückenhafte Berichte über die Jahre 1632—1671 erhalten hatte, dass ihm selbst daher kein klares und deutliches Jugendbild vor Augen stand.

Nur der so zu sagen Haagische Theil seiner Biographie verdient unbedingtes Vertrauen, und dies um so mehr, da seine Aussagen über Spinoza's Leben sich mit denen Van der Spyck's, wie sie uns Sebastian Kortholt aufbewahrte, völlig decken, wiewohl Colerus die „*Praefatio*" des Seb. Kortholt nur aus einigen Citaten P. Bayle's gekannt zu haben scheint. Ja, es hat den Anschein, als ob Colerus nicht die biographische Skizze in der *Praefatio* der *Opera Posthuma*, sondern nur Bayle's ziemlich verworrenen und lückenhaften Artikel seinem eigenen Lebensbilde Spinoza's zu Grunde gelegt hätte.

Am Osterfest 1704 hielt Colerus seine Predigt über „die wirkliche Auferstehung Jesu Christi von den Todten, gegen B. de Spinoza und seine Anhänger vertheidigt“ vor seiner Gemeinde und publicirte dieselbe, mitsammt seiner Biographie Spinoza's, im Jahre 1705 in holländischer Sprache bei dem Buchhändler J. Lindenberg zu Amsterdam. Im folgenden Jahre veröffentlichte der Haager Buchhändler T. Johnson die bekannte französische Uebersetzung der Biographie, welche, da Colerus die französische Sprache nicht beherrschte, durch einen Anderen bearbeitet sein muss. Am 19. Juli 1707 starb Colerus, und wurde zu Ryswyck, am Eingang der Kirche, begraben, wo noch heute sein Leichenstein zu finden ist.

Im selben Jahre 1705 gab der Amsterdamer Kupferstecher Wilhelm Goeree einen dickleibigen Folianten heraus, welcher die Aufschrift trug „De kerkelyke en Wereldlyke Historien“. In diesem Buche erzählt er nicht nur Einiges über Frans van den Enden, welchen er persönlich gekannt hatte, sondern auch von Neuem die bekannten Thatsachen aus Spinoza's Leben. Daneben berichtet er noch etwas über einen Schüler Spinoza's, der bisher im Ausland völlig unbekannt, in Holland selbst auch nur sehr wenig Beachtung gefunden hat, wiewohl er durch Leben, Werke und Schicksale ein besseres Loos verdient hätte (S. 614, 664—670). Bisnun scheint man Wilhelm Goeree aber nicht zu den zuverlässigen Autoren zu zählen: denn wir haben noch nirgends seine Berichte verwendet gefunden. Ob man sie mit Recht vernachlässigt?

Als Pierre Bayle noch lebte, cursirten bereits Manuscripte, in denen etwas über Spinoza's Leben enthalten war. In den späteren Ausgaben seines „Dictionnaire“ citirt er (s. v. Spinoza) einige Male ein „Mémoire communiqué au Libraire“. Doch die Citate sind zu spärlich und geringfügig, um uns einen Einblick in dasjenige zu gewähren, was diese Mémoiren enthielten. Sicher jedoch ist es, dass auch heute noch verschiedene Manuscripte einer Spinozabiographie in französischer Sprache existiren; man sagt, diese Biographie sei im Jahre 1719 in den „Nouvelles Littéraires“, welche zu Amsterdam gedruckt wurden, erschienen. (Van der Linde. Bibliographie, No. 99.) Aber es ist weder dem gelehrten

Engländer Friedrich Pollock, noch auch mir gelungen, diesen Band der „Nouvelles“ aufzutreiben. Nur Abschriften — von welchen das Exemplar der königl. Bibliothek im Haag auch die Jahreszahl 1719 trägt —, und spätere Nachdrucke (1735, 1775) sind bekannt.

Der Autor dieser Lebensskizze, „La Vie et l'Esprit de Mr. Benoit de Spinosa“ betitelt, versichert, dass er ein Freund Spinoza's gewesen; und man muss gestehen, dass seine Arbeit von grosser Verehrung und hoher Bewunderung für den verstorbenen Meister zeugt. Es ist zu bedauern, dass er seinen Namen verheimlicht hat. Zeitgenossen vermutheten allerdings, dass diese Biographie „peut-être avec certitude“ ein Stückchen war „du feu Sieur Lucas“, „qui étoit Ami et Disciple de M. de Spinoza“. (Notiz in der Haager Abschrift. Van der Linde, Bibliographie No. 99.) Wie gesagt wird, sei er Arzt gewesen, habe sich durch sein Leben wie seine Sitten berüchtigt gemacht, und „Quintessences“ geschrieben, in welchen er die Anmassung Ludwigs XIV. bekämpfte. Sicheres hat man bis heute über ihn nicht ausfindig machen können, und ich kann nur hinzufügen, dass P. Bayle im Artikel „Hénault“ seines Dictionn. (Ausg. 1730) Jemanden, der offenbar dieselbe Person ist, bloss „Monsieur Lucas“ nennt.

Nichtdestoweniger haben spätere Bibliographen — Prosper Marchand, Oettinger, Quérard —, denen es vielleicht auch nicht gelingen wollte, Mehreres über ihm zu finden, gesagt: dass der Mann eigentlich Lucas Vroesen hiess, oder auch zwei Personen erdichtet, deren eine Lucas, deren Andere Vroesen benannt war, welche zusammen dieses Buch geschrieben hätten. Doch findet man in alten, handschriftlichen Notizen bloss den Namen „Lucas“, und weiter nichts. Das „peut-être avec certitude“ lässt für andere Muthmassungen Raum. Nun findet sich in der Haager Bibliothek ein Exemplar Boullainvilliers (Van der Linde, Bibliografie No. 107), in welchem zahlreiche handschriftliche Notizen, offenbar nicht lange nach dem Jahre 1731 geschrieben, vorkommen. Wo nun in diesem Buche von der französischen Uebersetzung des Tractatus Theologico-Politicus geredet wird (welche 1678 veröffentlicht, und, wie bekannt, von Mr. de Saint-Glain, der auch handschriftliche Bemerkungen Spinoza's zu diesem Tractat besass, bearbeitet wurde), liest

man die folgende Notiz am Rande: „A l'Egard de l'auteur de cette traduction, les sentimens sont partagez. Les uns la donnent au feu Sr. de St. Glain, auteur de la Gazette de Rotterdam (lisez: Amsterdam), les autres au Sr. Lucas, auteur de la Quintessence; mais il est très certain qu' elle est de celui-là même, qui a écrit la Vie de Spinosa. Bibl. Raison. t. 7 p. 169." Also de Saint-Glain?

Wer nun der eigentliche Autor gewesen, wird wohl eine offene Frage bleiben, wenn nicht zufälligerweise Briefe oder Documente zu Tage kommen, welche darüber Licht verbreiten. Lassen wir die Frage also unentschieden, und beobachten wir den Inhalt dieses Buchs, dann wird es jedem vorurtheilsfreien Forscher sofort auffallen, dass „Lucas'" Biographie mehr als die von Colerus im Einklang steht mit der Praefatio der Op. Posth., und den wirklichen Sachverhalt durchweg besser angibt als jene.

Die Praefatio meldet, dass Spinoza sich in seiner Jugend zuerst mit literarischen Studien beschäftigte, und nur später Descartes und andere Philosophen studirte. Offenbar ist damit gemeint, dass er in seiner Jugendzeit Hebräisch und Spanisch, somit die jüdische Literatur und Philosophie studirte, und danach, wahrscheinlich bei Van den Enden, Descartes, etc. kennen lernte. Diese Vorstellung erweckt auch „Lucas", aber nicht Colerus.

Die Praefatio wies nichts von Spinoza's Aufbruch nach Ouderkerk auf, nachdem der Bannfluch ausgesprochen war. Auch „Lucas" macht von Spinoza's Aufenthalt zu Ouderkerk keine Meldung; wohl aber Colerus.

Die Praefatio lässt unsern Philosophen direct aus Amsterdam nach Rynsburg übersiedeln; so auch „Lucas", der nebenbei noch zu berichten weiss, dass Spinoza — was ja beglaubigt ist — dort ungefähr zwei Jahre verblieb (1661—63); Colerus aber setzt die Abreise aus Ouderkerk nach Rynsburg in's Jahr 1664, und lässt ihn noch im selbigen Jahre nach Voorburg gehen — das Alles im Widerspruch mit den Thatsachen, die auch aus Spinoza's Correspondenz genau bekannt sind.

Hieraus kann nur der Schluss gezogen werden, dass „Lucas" für die Jahre 1632—1671 an Zuverlässigkeit weit über Colerus zu

stellen ist: und dass man die Berichte des letzteren entweder corrigiren, oder in eine ganz andere Ordnung fügen muss, um dieselben verwenden zu können. Freilich kann dies nur von einem Forscher geschehen, welcher mit der intimen Geschichte dieser Zeit völlig vertraut ist.

In Betreff der Haagischen Periode von Spinoza's Leben giebt die Praefatio, welche nur wenige Thatsachen mittheilt, uns so gut wie nichts. Merkwürdig aber ist, dass hier „Lucas" und Colerus gewöhnlich ganz im Einklang stehen, was nicht schwer zu erklären ist, wenn man bedenkt, dass der erstere, als „Freund" die Wahrheit wissen konnte, der letztere sie bei Van der Spyck und anderen alten Einwohnern der Stadt zu vernehmen in der Lage war. Doch damit ist nicht Alles erschöpft, denn an zwei Stellen ist diese Uebereinstimmung zwischen Colerus und „Lucas" so gross, dass man sich fragen muss: wer ist hier der Abschreiber? Man vergleiche nur, was sie von dem Pensions-Anerbieten des Simon de Vries erzählen, oder ihre Beschreibung von Spinoza's Aeusserem! Auch giebt es eine Stelle, an welcher der Eine den Andern zu widerlegen scheint, wo sie nämlich melden, wie der Weltweise gewöhnt war, sich zu kleiden. Und möchte man Letzteres auch dadurch erklären, dass wahrscheinlich Beide im Rechte sind, sofern Spinoza zu Hause bei der Arbeit nur schlecht und nachlässig gekleidet war, sich aber äusserst sauber und sorgfältig auf der Strasse blicken liess — dann bleibt doch die merkwürdige Uebereinstimmung der anderen Stellen unaufgeklärt. Es entsteht hier die Frage: wann ist die Biographie „Lucas" abgefasst? Doch nicht 1718 oder 1719; denn nicht allein nennt man sie von Anfang eine Arbeit „du feu Sieur Lucas", auch das Lebensbild selbst athmet die Begeisterung eines jungen Mannes, der noch liebt und hasst mit jugendlicher Kraft, der sich, — wie aus den Schlusszeilen ersichtlich — nicht lange nach dem Tode des Meisters mit Hoffnung und Vertrauen an dessen hinterbliebene Freunde und Verehrer wendet. Und Männer, welche Spinoza persönlich gekannt hatten, müssen doch im Jahre 1719 mindestens 65 oder 70 Jahre gezählt haben!

Es findet sich in diesem Buche nur eine Stelle, aus welcher

man vielleicht die Abfassungszeit erschliessen könnte. Wo der Autor über Spinoza's Reise nach Utrecht berichtet, heisst es: „M. le Prince de Condé, qui était à Utrecht au commencement des dernières guerres", womit natürlich der Krieg Ludwigs XIV gegen Holland zwischen 1672—78 gemeint ist; und später fährt er fort: „Car, quoiqu'il (Spinoza) n'ait pas été assez heureux pour voir la fin des dernières guerres, où Messieurs des États Généraux reprirent le gouvernement de leur empire à demi perdu, soit par le sort des armes, ou par celui d'un malheureux choix: ce n'a pas été un petit bonheur pour lui d'être échappé à la tempête que ses ennemis lui préparaient."

Hieraus kann nur geschlossen werden, dass der Autor, er sei nun Lucas oder de Saint-Glain, zwischen 1678 und 1688 geschrieben haben muss — zu welcher Zeit, da Wilhelm III. von Oranien den englischen Thron bestieg, der Krieg von Neuem entbrannte. Ist nun de Saint-Glain der Autor, dann können wir die Abfassungszeit noch genauer bestimmen, denn P. Bayle wusste am 18. Januar 1685, dass er verstorben war, und seine Wittwe die Herausgabe der Gazette d'Amsterdam, die er begonnen, fortsetzte[2]). Im Buche selbst findet sich eine Hindeutung auf die französische Uebersetzung des Tract. Theol. Polit. — wie bekannt, zuerst mit der Ueberschrift „La Clef du Sanctuaire" erschienen —, damit also auch auf die Wahrheit dieser Annahme. Und auch die „Catalogue des Ouvrages du M. de Spinoza", gewöhnlich dieser Biographie angehängt, macht keine Schwierigkeiten, denn das späteste Buch, das darin erwähnt ist, ist Abraham Johann Cuffeler's Specimen artis ratiocinandi, „Hamburgi", 1684 (was vielleicht von einem Anderen hinzugefügt sein konnte), und von Spinoza's Abhandlung über den „Regenbogen" wird noch gesagt: „qu'il a jeté au feu" — wiewohl sie Anno 1687 im Haag gedruckt worden ist.

Also: „La vie de M. Benoit de Spinoza" ist vor 1688 abgefasst. Dass Colerus es gekannt hat, ist ziemlich unwahrscheinlich. Denn dieser sagt selber, dass er der französischen Sprache unkundig sei. Und, wenn er „la vie" gekannt hätte, würde er

[2]) S. P. Bayle, Oeuvres diverses, Tom. IV, p. 616, ed. 1730.

wahrscheinlich mehr daraus entlehnt haben als die zwei oben bezeichneten Stellen (Pension de Vries, Beschreibung von Sp.'s Aeusserem). So bleibt uns nur die Annahme übrig, dass er von ihr durch Jemanden, der im Haag wohnte und wahrscheinlich diese Biographie in einer Handschrift besass, Kenntniss erhielt.

Im Jahre 1731 erschien zu Brüssel ein Duodez-Bändchen mit der Aufschrift „Refutation des Erreurs de Benoit de Spinoza" (Bibliografie, No. 107/108), das man am richtigsten als eine Supercherie littéraire bezeichnen kann. Der unbekannte Sammler giebt zuerst das Leben Spinoza's, das er aus „Lucas" und Colerus zusammengestoppelt hat, auf eine Weise, welche sofort verräth, dass er ganz ohne Kritik und Kenntniss gearbeitet haben muss. Dieses ist also ganz werthlos. Ferner giebt er einen „Essai de Métaphysique dans les Principes de B. de S." des verstorbenen französischen Grafen Boullainvilliers, von welchem mehrere Abschriften existirten [3]; und endlich giebt es noch eine Abhandlung des jüdischen Arztes Isaak Orobio de Castro gegen Bredenburg, die bereits längst gedruckt, aber sehr selten geworden ist.

Wie bekannt, besitzt die Haager Bibliothek zwei Handschriften von Spinoza's Jugendarbeit „Van God, den Mensch en deszelfs welstandt". In dem späteren Codex, geschrieben von der Hand des Amsterdamer Wundarztes Johannes Monnikhoff, findet man einige biographische Nachrichten über Spinoza, meist aus Colerus entlehnt. Nur hatte Monnikhoff, der wohl kaum vor 1750 geschrieben hat, sich über einige Punkte näher erkundigt, und wusste z. B. zu berichten, dass Spinoza's Eltern an der Amsterdamer Houtgracht, neben der alten Synagoge, gewohnt haben, und dass deren Haus im Jahre 1743 umgebaut wurde; dass Spinoza zu Rynsburg in dem Häuschen gewohnt, das den Stein mit dem bekannten Verslein Kamphuysen's enthielt; dass Van der Spyck auch „solliciteur-militair" gewesen, u. s. w. Auch kritisirt er zuweilen Colerus; er corrigirt z. B. dessen Bericht über Spinoza's Aufenthalt zu Rynsburg, und spricht Ludwig Meyer von der Beschuldigung, welche Colerus gegen ihn erhoben hatte, frei. Es ist wohl kaum nöthig zu be-

[3]) S. Reimmann, Historia Atheismi, Hildesiae, 1725, p. 982 ff.

merken, dass die biographischen Neuigkeiten des Monnikhoff, wiewohl darunter mehreres mitunterläuft, das ganz zuverlässig aussieht, nicht ohne Kritik verwendet werden dürfen, da er, wie selbstverständlich, doch nur bei sehr alten Männern seiner Zeit genauere Erkundigungen hat einziehen können, wenn seine Nachrichten nicht überhaupt auf blosser Tradition beruhen.

Es ist dies, ausser demjenigen, was in Spinoza's Correspondenz aufbewahrt ist, so ziemlich aller biographische Stoff, der uns augenblicklich vorliegt. Nur giebt es noch einige kurze Notizen, welche da und dort in Büchern oder Briefen der Zeitgenossen Spinoza's aufbewahrt sind, und welche wir hier als wenig bemerkenswerth bei Seite lassen. Und so gehen wir zu den neuen Biographen Spinoza's über. Der Kürze wegen empfiehlt es sich, sie Alle gleichzeitig zu besprechen, obwohl vielleicht Manche gar nicht zu unserer Kenntniss gelangt sind.

Noch niemals ist, so weit wir wissen, eine Biographie Spinoza's mit ausreichenden wissenschaftlichen Vorstudien und wünschenswerther Genauigkeit geschrieben worden. Die zahlreichen Ausländer, welche diese Arbeit unternommen, haben sich gewöhnlich an Colerus gehalten; nur wenige erwähnen den ungenannten und wenig bekannten Lucas. Die Berichte Kortholt's, welche seit 1700, die Notizen Goeree's, welche seit 1705, die Aufzeichnungen Gottlieb Stolle's, welche seit 1847 gedruckt vorlagen, werden gewöhnlich vernachlässigt; Neues oder Bemerkenswerthes über den Philosophen selbst oder seine Freunde ist so gut wie gar nicht hinzugefügt worden. Als Ausländern ist ihnen das zu verzeihen; denn sie waren mit der holländischen Sprache und Literatur, mit der intimen Geschichte des Landes, sowie der Städte Amsterdam und Haag nicht vertraut. Und ich will recht gern gestehen, dass Männer wie Auerbach, Ginsberg, Bolin, Saisset und Pollock sich sehr viel Mühe gegeben haben.

Die holländischen Gelehrten, welche sich dieser Aufgabe unterzogen haben, sind wenig zahlreich, und die Wenigsten steckten sich das Ziel, eine wissenschaftliche Biographie zu verfassen: sie wollten nur Leben und Wirken des grössten Denkers, den Holland im 17. Jahrhundert erzeugte, in weiteren Kreisen bekannt machen,

ohne viel Neues und Wichtiges bringen zu wollen. Andere schrieben nur kurze Aufsätze, veranlasst durch die 200. Gedächtnissfeier von Spinoza's Tod, oder durch die Enthüllung des Spinoza-Denkmals im Haag. Alle diese Schriftchen, sowie auch die Dissertation des Herrn Dr. Antonius van der Linde, dessen biographischer Theil sehr wenig tief geht, wollen wir daher hier übergehen. Es erübrigt also nur noch, von der Spinoza-Biographie Johannes Vloten's, welche in zwei Angaben (1862, 1871) vorliegt, zu sprechen (die letzte, neu durchgesehen, und verbessert, ist wohl am meisten verbreitet).

Fragen wir zuerst, wie van Vloten die Aufgabe, welche er unternahm, gelöst hat. Von dem vorliegenden biographischen Stoff kannte er Colerus gut; den „Lucas“ nur aus Boullainvilliers; Kortholt wenig oder nicht, Goeree und Stolle gar nicht, Monnikhoff wohl. Ohne viel Kritik, ohne Vergleich mit der Praefatio, folgt er Colerus allein; nur ein oder zweimal berichtet er etwas aus Boullainvilliers; wo er kann, fügt er Monnikhoff's Aufzeichnungen dazwischen, ohne sich die Frage vorzulegen, wo zu trauen, und wo zu verwerfen sei.

Wo er Thatsachen meldet, begeht er des öfteren Fehler, ohne es zu wissen. Der Giebelstein am elterlichen Haus Spinoza's trägt die Aufschrift „T OPREGTE TAPEYT HUYS“; Van Vloten schreibt „in't nieuwe tapythuis“ (S. 20). Colerus meldet, dass Spinoza's älteste Schwester Rebecca den Weltweisen überlebte und ihren Antheil an seiner Erbschaft beanspruchte; Van Vloten schreibt, dass Rebecca vor ihrem Bruder gestorben ist, und lässt die zweite Schwester, Mirjam, welche „Carceris“ heirathete und schon früher verschied, sich 1677 um die Erbschaft bewerben. Doch ist hier Colerus' Bericht ganz genau. Morteira hiess, wie allgemein bekannt „Saul Levi“; Van Vloten schreibt „Mozes“ (S. 22). Dass in Betreff des Aufenthalts zu Ouderkerk Zweifel obwalten kann; dass es noch unentschieden, ob der Bericht über das Attentat gegen Spinoza's Leben, welchen Bayle giebt, zuverlässiger sei, als der von Colerus, wurde Van Vloten nicht klar. Er nennt Spinoza's Freunde „meistentheils, so nicht alle, seine Stammesgenossen“, wiewohl wahrscheinlich kein einziger Jude unter ihnen zu finden war. Er erräth den Namen des Rynsburger Hausgenossen Spinoza's, aber beweist nicht,

dass er die Wahrheit getroffen hat. Wahrscheinlich ist diese Conjectur Van Vloten's völlig verfehlt. So könnten wir das Fehler-Register van Vloten's ad libitum erweitern.

Es spricht aus Van Vloten's Buch grosse Bewunderung und Liebe für seinen Helden, aber man vermisst darin nicht nur Genauigkeit, wissenschaftliche Kritik und Methode, sondern auch archivalische Forschung. Was er zu dem schon Bekannten hinzugefügt hat, das sind einige Briefe Spinoza's, welche von den Herausgebern der Op. Posth. verstümmelt worden waren: diese aber, und die kurze Abhandlung de Deo hatte nicht er, sondern der Amsterdamer Buchhändler Friedrich Müller aufgetrieben. Mit Recht mag also behauptet werden, dass Van Vloten das Spinoza-Studium in Holland angeregt, den Nachruhm des grossen Philosophen vermehrt hat. Aber was er gethan hat, muss — wie die ganze Arbeit überhaupt — von Neuem gethan werden.

Welche die Anforderungen sind, die wir an einen Biographen Spinoza's in unserer Zeit stellen möchten? Es sind deren viele und schwere. Mit genauer Durchmusterung und kritischer Bearbeitung des vorhandenen biographischen Stoffes kann er nicht sein Auslangen finden: er muss den Stoff möglichst bereichern. Er soll also in den Archiven Amsterdams nachprüfen, was sich dort noch über die Familienverhältnisse des grossen Weltweisen findet, wie das z. B. in der 2. Hälfte dieses Jahrhunderts für die Geschichte der Holländischen Maler und Dichter geschehen ist. Anknüpfend an die Data und Thatsachen, welche in Heiraths- und Begräbnissbüchern enthalten sind, liesse sich vermuthlich ein besseres Gemälde von Spinoza's Jugend und Entwickelungsgang zeichnen, als wir es bis heute besitzen. Er soll uns, wenn möglich, melden, wie die Rabbiner-Schule beschaffen war, was dort gelehrt wurde. Dann müsste er Alles sammeln, was bezüglich derjenigen Männer aufzutreiben ist, die in Spinoza's Leben eine hervorragende Rolle gespielt haben. Denn, was man von diesen erfährt, dürfte auf das Leben des Philosophen neues Licht werfen. Morteira, Aboab und Menasseh ben Israël sollten nicht vernachlässigt werden. Die Amsterdamer Collegianten-Gemeinde, zu welcher Spinoza in mancherlei Beziehung stand, wünschen wir ausführlich skizzirt. Ueber

Männer, wie Dr. Franciscus van den Enden, liesse sich in den Archiven und bei Dichtern seiner Zeit noch Mehreres finden. Er und seine Tochter Clara Maria sind für uns interessante Figuren geworden, deren Lebenslauf wir gern in Einzelnheiten kennen möchten. Auch sollte einmal aufgespürt werden, was sich noch über Kerckrinck, Ludwig Meyer, Peter Balling, Simon de Vries und Jarig Jelles findet: was sie für Männer gewesen; wie sie in so nahe Beziehungen zu Spinoza gekommen, was sie geschrieben haben, wann sie gestorben sind. Wir sollten Henry Oldenburg genauer kennen, und vernehmen, auf welche Weise er Spinoza kennen lernte; welches die Ursache der zehnjährigen Unterbrechung ihrer Correspondenz war. Er sollte uns nicht nur sagen, sondern beweisen, wer der Schüler und Hausgenosse Spinoza's zu Rynsburg gewesen, für welchen er die Principia Cartesii bearbeitete; wir könnten auch mehr über den Voorburgischen Hausherrn Daniel Tydemann erfahren. Ebenso sollte er untersuchen, ob die Briefe Spinoza's wirklich an die Männer, deren Namen noch immer mit ein „ut videtur" bezeichnet werden, gerichtet waren; ob man mit Recht darin J. Bresser und Chr. Huygens vermuthet, oder nicht. Wir wünschen genauere Kunde über den Rotterdamer Wundarzt „Johannes Oorsten", über Lambert van Velthuysen, G. H. Schuller, Albert Burgh, Hugo Boxel und Tschirnhaus. Diese sind doch nicht so ganz unbedeutende Männer gewesen! Auch Spinoza's Beziehungen zu dem Amsterdamer Bürgermeister Hudde, zu Professor Graevius und Leibniz können besser erklärt werden.

Nebenbei muss noch ermittelt werden, was sich über einzelne bisher unbekannte Freunde Spinoza's, z. B. Adr. Koerbagh, dessen Goeree gedenkt, auffinden lässt. Ob er nicht noch mehrere gehabt? Wie sie hiessen, und was noch über sie zu finden ist?

Man sollte über die holländische Toleranz zwischen 1660 bis 1670 Näheres erfahren. Ob denn wirklich der Denkfreiheit durch die Pfarrer so nachgestellt wurde, dass zum Schreiben des Theol. Polit. Tractats Veranlassung vorlag? Warum Spinoza dieses Buch gegen seine Gewohnheit mit einer so scharfen, beissenden Vorrede versehen hat? Wie es gedruckt wurde, wann verboten, welche die ersten Gegenschriften?

Wir könnten vielleicht erfahren, warum aus den Jahren 1668, 1670, 1672 kein einziger Brief Spinoza's erhalten ist. Ob etwas an der sonderbaren Reise Spinoza's nach Utrecht zum Prinzen de Condé Wahres sei? Wie diese dann vor sich gegangen sei?

Auch liesse sich noch wohl Mehreres über die unbekannten Freunde Spinoza's im Haag, über seinen Hausherrn Van der Spyck, und dergleichen auftreiben. Vermuthlich liegen in Briefen der Zeitgenossen Spinoza's noch mehrere Facta vergraben, welche für uns sehr wissenswerth sind.

Doch während ich dies schreibe, weiss ich, dass dieses Alles nicht unmöglich ist. Denn ich habe selbst beinahe zwei Lebensjahre an die Untersuchung dieser Fragen gewendet, und innerhalb weniger Wochen wird ein neues Leben Spinoza's aus meiner Feder (in holländischer Sprache) erscheinen, worin nicht nur viele neue Thatsachen gemeldet, sondern auch in mancher Hinsicht ganz anders gestaltet werden, als es bisher geschehen[4]). Ich habe Monate in Archiven und Bibliotheken zugebracht, um dies Alles zu finden, und von jeder Mittheilung wird die geschriebene oder gedruckte Quelle genau angegeben werden.

Ich glaubte, den deutschen Gelehrten, welche sich seit mehr als einem Jahrhundert die meiste Mühe gegeben haben, den grössten holländischen Denker des 17. Jahrhunderts allgemein bekannt zu machen und die ihm wirklich die hohe Stellung zuerkannt haben, die er verdient, einen Dienst zu erweisen, indem ich ihre Aufmerksamkeit auf das betreffende Buch rechtzeitig lenke. Möge das Buch von der Kritik empfangen werden, wie es nach meinem Dafürhalten verdient.

[4]) Zu s' Gravenhage bei Martinus Nyhoff, 1896.

XV.

Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner.

Von

Ludwig Stein in Bern.

In einer Abhandlung „das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte, einleitende Gedanken zu einer Geschichte der Philosophie im Zeitalter der Renaissance“ suchte ich jüngst [1]) auf die Continuität der griechischen Gedankenwelt im Mittelalter hinzuweisen. Die leitenden Gedanken jener Abhandlung fasste ich wie folgt zusammen: „Mit der beginnenden Scholastik, die im neunten Jahrhundert einsetzt, um im dreizehnten ihren Höhepunkt zu erreichen und zu überschreiten, zweigen sich, durch elementare Umwälzungen politischer und religiöser Natur veranlasst und vorbereitet, eine arabische, jüdische und eine griechisch-byzantinische Linie von der grossen Heerstrasse der römisch-christlichen Geistesentwicklung ab. Es bilden sich drei grosse geistige Centren, von denen die Impulse zu neuen Gedankenbewegungen ausgehen: Bagdad, Paris, Constantinopel. Und wenn es noch eines Beweises bedurfte, dass die historische Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung an keinem Punkte — selbst des dunkelsten Mittelalters — unterbrochen war, so dürfte der Umstand, dass auch die arabische und die jüdische Philosophie, trotz mancher

---

[1]) Deutsche Rundschau XXI, H. 9, Juni 1895, S. 412 f.

Eigenart ihrer localen Färbung, in ebenso nachweisbarem unmittelbaren Zusammenhang mit dem griechischen Denken standen, wie die christliche Philosophie des Abendlandes und des Morgenlandes diesen Beweis zur Evidenz erheben".

„Die drei grossen scholastischen Strömungen des Mittelalters: die römisch-christliche mit dem Hauptsitz in Paris, die griechisch-christliche mit dem Hauptsitz in Constantinopel und die arabische mit dem Hauptsitz in Bagdad, der als Nebenströmung noch die sich an sie anschmiegende, insbesondere im maurischen Spanien heimische jüdische Philosophie zugezählt werden muss, gehen fast drei Jahrhunderte getrennt neben einander her, ohne sich irgendwie zu kreuzen und zu befruchten. Der christliche Scholastiker des zehnten Jahrhunderts ahnt so wenig von der Existenz seiner arabischen philosophischen Zeitgenossen, überhaupt von der Existenz einer arabischen Philosophie, so wenig die letztere von dem Dasein einer zeitgenössischen christlichen Philosophie auch nur die leiseste Kunde besitzt. Nach etwa dreihundertjährigem getrennten Lauf treffen, hauptsächlich in Folge der durch die Kreuzzüge vermittelten Berührung des Orients mit dem Occident, alle drei Strömungen in einem gemeinsamen Strombett zusammen. Es ist der Hof Friedrich's II., der den entscheidenden Prozess der Verschmelzung dieser drei getrennten Geistesrichtungen, deren jede jedoch ihrerseits wieder unmittelbar an die griechische Philosophie angeknüpft hat, anbahnt. An diesem Hofe finden sich eben Vertreter aller dieser Richtungen zu gemeinsamer Arbeit zusammen, und dieses Zusammentreffen bildet den entscheidenden Wendepunkt, der vom sogenannten Mittelalter zur Renaissance hinüberführt. Die Renaissance stellt das Sammelbecken dar, in welchem die Gewässer der orientalischen, byzantinischen und römisch-christichen Scholastik zusammenströmen, um dann in Folge dieses gewaltigen Zusammenflusses über die Ufer zu treten und die Dämme der bisherigen scholastischen Denkweise mit stürmender Hast zu überfluten.

Der hier nur andeutungsweise skizzirte Entwickelungsgang der Geistesgeschichte in der zweiten Hälfte des Mittelalters wird in meinem in Vorbereitung befindlichen Werke über die Philosophie der Renaissance an jeder der drei besprochenen Linien im Einzel-

nen aufgezeigt werden. Die betreffenden drei Culturströmungen sollen natürlich nur im knappsten Umriss gezeichnet werden, doch so, dass die zusammenhaltenden Fäden der Continuität stets deutlich und scharf genug hervortreten [2])."

In ähnlichem Zusammenhang habe ich in unserem „Archiv" (VII H. 3, S. 358) [3]) Folgendes ausgeführt:

„Wer die Continuität des Geisteslebens im Mittelalter bezweifelt und zwischen der Antike auf der einen, der Renaissance auf der anderen Seite nur ein geistiges Vacuum zu sehen geneigt ist, der sollte auf folgendes merkwürdige Zusammentreffen achten. Um die Mitte des neunten Jahrhunderts, das vielfach als eine dunkle Epoche der Culturentwicklung ausgegeben wird, leben gleichzeitig auf den drei Hauptlinien der Culturentwicklung mehrere Männer, die ohne dass der Eine von der wissenschaftlichen Existenz des Anderen etwas geahnt hätte, ungefähr um dieselbe Zeit den Anstoss zu neuen Gedankenbildungen geben. Es ist wohl noch nicht auf den merkwürdigen Umstand hingewiesen worden, dass Photios, Johannes Scotus Erigena, Al-Kendi und Honain ben Isaac Zeitgenossen waren, die gleicherweise um die Mitte des neunten Jahrhunderts ihre Wirksamkeit entfaltet haben. Photios bestieg den Patriarchenthron im Jahre 857, Johannes Scotus war im Jahre 858 schon ein berühmter Mann, und Honain ben Isaac entfaltete neben dem gleichzeitig lebenden Al-Kendi seine grandiose Uebersetzerthätigkeit unter der Regierungszeit al Muttawakkel's (847 bis 861). Es steht demnach fest, dass Photios in Constantinopel, Johannes Scotus in Paris, Al-Kendi und Honain in Bagdad fast um die gleiche Zeit, vielleicht gar im gleichen Jahrzehnt, auf allen drei Linien der Culturentwicklung eine neue Epoche begründen. Alle diese Reformatoren sind aber von der griechischen Philosophie ausgegangen".

„Man achte darauf, wie die neuplatonische Philosophie, die nach und nach die Grundelemente der gesammten griechischen Philosophie in sich aufgenommen, die Logoslehre Philo's und die chaldäische Zahlensymbolik ebenso, wie die römischen Cultur-

---

[2]) Ebenda S. 414 f.

[3]) Das erste Auftauchen der gr. Philos. unter den Arabern.

ideen in sich aufgesogen und verarbeitet hat, von Alexandrien aus auf nachweisbaren Wegen hinüberführt in das geistige Centrum der Renaissance: Florenz. Wir sind in der Lage, jeweilen das Flussbett anzugeben, in welchem die neuplatonische Gedankenwelt ein gutes Jahrtausend lang von Alexandrien aus langsam und schläfrig dahinströmte, bis es dann, mit anderen, der gleichen Springquelle entsprundelnden Strömungen im fünfzehnten Jahrhundert vor der Arno-Stadt zusammentreffend, mit brausender Gewalt in das Florenz der Renaissance einmündet.

Dass während dieses Jahrtausends kein geistiger Stillstand, überhaupt kein Vacuum der Kultur, angenommen werden darf, soll in meinem Werke über die Philosophie im Zeitalter der Renaissance auf allen drei Linien der mittelalterlichen Geistesentwicklung im Einzelnen nachgewiesen werden. Hier aber sei das Ergebniss dieser umfänglichen Beweisführung andeutend vorweggenommen und in die knappe Formel zusammengefasst: die immanent teleologische Entwicklung ist das tragende Prinzip der Geistesgeschichte.“ [3a])

Im Anschluss an diese Ausführungen mag nun hier eine knappe Skizze der Fortentwicklung philosophischer Gedanken auf byzantinischem Boden folgen, wie sie — gestützt auf Krumbacher's Untersuchungen zur Litteraturgeschichte der Byzantiner, denen eine zweite Auflage bevorstehen soll — der gegenwärtig immer noch dürftige Stand der betreffenden Litteraturepoche gestattet.

Selbst diejenige Linie der philosophischen Entwicklung nämlich, welche am meistem dem Vorwurf der Erstarrung und geistigen Leblosigkeit ausgesetzt ist, die byzantinische, verleugnet die philosophische Tradition, die neuplatonische zumal, an keinem Punkte. Bis zu der im Jahre 529 durch ein Edict des Kaisers Justinian erfolgten Auflösung der Philosophenschule in Athen hatte die griechische Philosophie ja ohnehin ihre feste Heimstätte, an welcher die neuplatonische Tradition, in ein schulmässig trockenes Schema gezwängt, sich mühselig fortschleppte. Dabei ist es nicht unwichtig festzustellen, an welchen Orten der letzte Systematiker des Neuplatonismus, Proklus (411—485), gelebt hat. Er ist in Constan-

[3a]) Deutsche Rundschau XXI, H. 9, Juni 1895, S. 419.

tinopel geboren, widmete sich beim älteren Olympiodorus in Alexandrien der Philosophie, und starb als Vorsteher der Philosophenschule in Athen. Im gleichen Jahrhundert hat Themistius, der bedeutende Commentator des Platon und Aristoteles, in Constantinopel seine philosophische Ausbildung genossen. Und so verschiebt sich denn die in Alexandrien und Athen erloschene philosophische Tradition allgemach nach Constantinopel, wo das wichtigste Mittel der gedanklichen Continuität, die Sprache, das Tempo derselben im günstigen Sinne hätte beeinflussen können. Allein, so merkwürdig die Thatsache auch klingen mag, gerade in Byzanz, wo neben der gedanklichen auch die sprachliche Continuität fortwirkte, fliesst der Strom der philosophischen Gedankenentwicklung unverhältnissmässig träger und seichter, als z. B. in der arabischen Cultur, welche die neuplatonischen Gedanken erst durch eine zwiefache Uebersetzung — der griechische Text wurde von syrischen Aerzten vielfach zunächst ins Syrische und dann erst aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt — übermittelt erhielten. Porphyrs Isagoge z. B. hat in der arabischen Uebersetzung als Schulbuch ungleich tiefer und nachhaltiger gewirkt, als ihr griechischer Text auf die Byzantiner.

Auf einzelne Ursachen des schleppenden Ganges der Geistesentwicklung in Byzanz hat Krumbacher in seiner trefflichen Byzantinischen Litteraturgeschichte hingewiesen. „Was heute mit Recht als das Lebenselement jeder litterarhistorischen Darstellung betrachtet wird, die Darlegung der genetischen Zusammenhänge, lässt sich in der byzantinischen Litteratur noch nicht im vollen Umfang und mit genügender Deutlichkeit durchführen. Nicht als ob eine Entwicklung, wie Manche etwas vorschnell angenommen haben, in der byzantinischen Zeit mangelte. Wachstum und Verfall existiren auch hier, die Prozesse verlaufen aber langsam und unregelmässig .... Tief eingreifende Umwälzungen des Geschmacks und prinzipielle Veränderungen der Anschauungsweise blieben einem Zeitalter fern, in welchem die konservative Tendenz auf allen Lebensgebieten vorherrschte“ [4]).

---

[4]) S. 19.

Trotz dieses konservativen Grundzuges der byzantinischen Litteratur, der sich natürlich auch auf die philosophische erstreckt, lässt sich ein, wenn auch langsamer Entwicklungsgang derselben nicht verkennen. In Constantinopel, dem Centrum der byzantinischen Gedankenwelt, war das philosophische Leben auch dann nicht ganz erloschen, als Leo der Isaurier die Akademie von Constantinopel geschlossen oder gar, wie Einige wollen, die Bibliothek derselben verbrannt hat. Selbst jenes achte Jahrhundert, das in der litterarischen Production der Byzantiner eine ungeheuere Lücke aufweist, wo also eine „trostlose Verödung" platzgegriffen haben muss, weist einen Johannes von Damaskos auf († vor 754), der in seiner Πηγὴ γνώσεως die aristotelische und neuplatonische Tradition lebendig erhält. Mag Johannes von Damaskos, den Krumbacher den „klassischen Dogmatiker des Orients" nennt, immerhin die hellenische Philosophie nur unter gewissen orthodoxen Vorbehalten, d. h., soweit sie dem Kirchendogma nicht widerstreitet, auffrischen, so hat er doch in den rein philosophischen Abtheilungen seiner „Quelle der Erkenntniss" Aristoteles, Porphyr und Ammonius zu Worte kommen lassen, eben damit aber erheblich dazu beigetragen, dass die Ideen dieser Männer auch im byzantinischen Mittelalter fortwirkten. Ja, Krumbacher erblickt in der methodischen und umfassenden Verbindung der hellenischen Philosophie mit der christlichen Dogmatik, die er Johannes nachrühmt, insbesondere in der Hervorkehrung des Aristoteles, etwas Vorbildliches für die abendländische Philosophie, so dass er ihm einen massgebenden Einfluss auf die grossen abendländischen Lehrer Petrus Lombardus und Thomas von Aquino zuerkennt (S. 174).

Im neunten Jahrhundert wirkte ein älterer Michael Psellos in Constantinopel als Lehrer der Philosophie, der von dem jüngeren Gelehrten gleichen Namens dermassen überstrahlt worden ist, dass sich nicht viel mehr von ihm erhalten hat, als der blosse Name. Indess zeigt uns dieses unfruchtbare neunte Jahrhundert eine Lichtgestalt, die weit über das Mittelmass hinausragt und infolge ihrer Vielseitigkeit von bestimmendem Einfluss für die Folgezeit geworden ist: den Patriarchen Photios (c. 820—891). Zwar reicht seine philosophische Bedeutung an die philologische gar nicht heran. Aber

als Erhalter des Vorhandenen, als philologischer Conservator der überlieferten griechischen Texte hat er eine für die Continuität der Gedankenentwicklung nicht zu unterschätzende Bedeutung. Sowohl in seiner sogenannten Bibliothek (Myriobiblon), als auch in seinem Lexikon (Λέξεων συναγωγή) entwickelt er eine Gelehrsamkeit und eine Geistesschärfe, die ihm das Lob Krumbachers eingetragen haben. „Photios ist der einzige Byzantiner, der in dieser Beziehung ohne Zweifel mit Aristoteles verglichen werden darf“, S. 226. „In seinen philosophischen Studien bevorzugte Photios den Aristoteles; für Platon hat er in seinem durchaus realistischen Denken weniger Verständniss und tadelt an ihm Widersprüche, Unlauterkeiten und phantastische Ideen“, ebenda S. 224. Neben Aristoteles waren es namentlich die Neuplatoniker Porphyr und Ammonios, sowie der Halbaristoteliker Johannes von Damaskos, die er im dialectischen Theil seiner Schriften als Quellen benutzte.

Im zehnten Jahrhundert wirkte Arethas, ein Schüler des Photios, im Sinne seines grossen Meisters. In Arethas haben wir den Träger der philosophischen Tradition im Byzanz des zehnten Jahrhunderts vor uns; denn er hinterlässt seinerseits wieder einen Schüler, Niketas den Paphlagonier, der den Ruf eines angesehenen Philosophen genoss, von dem sich freilich nur eine Biographie des Patriarchen Ignatios erhalten hat (Krumbacher S. 233; vgl. dazu S. 137, 147). Was Photios für die aristotelische, das hat Arethas für die platonische Tradition geleistet. Es haben sich von ihm Bemerkungen zu Platon erhalten. Zudem stammt auch der bewährte Platoncodex, den Clarke aus Patmos nach England entführt hat, aus der Bibliothek des Arethas, der zahlreiche Handschriften copiren liess, ebenda S. 233. Ueberhaupt stellt das zehnte Jahrhundert den Wendepunkt der byzantinischen Litteratur dar, sofern durch den belebenden Einfluss Konstantins VII. (Konstantin Porphyrogennetos) auf der ganzen Linie geistigen Schaffens eine Anfrischung und Wiedererweckung eintritt. Mag sich immerhin zunächst nur eine fleissige Sammlerthätigkeit entfalten, die darauf bedacht ist, das Bekannte pietätvoll zu erhalten und encyclopädisch zusammenzufassen; mit dieser ehrlichen Sammlerarbeit, die eine redliche Bilanz des litterarischen Bestandes aufnimmt, ist der künf-

tigen Entwicklung der Wissenschaft mehr gedient, als mit einigen kindisch-unzulänglichen Versuchen zur Fortbildung. Mag man dieses Bestreben noch so sehr mit dem verächtlichen Ausdruck „Alexandrinismus“ abthun, so wird der kundige Historiker der Wissenschaften häufig genug die Beobachtung machen, dass dieses Aufspeichern und lexikalische Zusammenfassen des litterarischen Bestandes dem wirklichen Fortschritt förderlicher ist, als ein blindes Draufloscombiniren und ein jugendlich-übermütiges Herumphantasiren, das sich über das bereits Gesagte unbekümmert und sorglos hinwegsetzt. Es mag ja einen eigenen Reiz bieten, losgelöst von allem historischen Ballast, unberührt von der philosphischen Tradition, auf eigenen Flügeln empor zu flattern in das Lichtreich der Gedanken und sich da sein eigenes Nestchen zu bauen; aber der Kenner der Geistesgeschichte wird in solchen Fällen sehr häufig die boshafte Beobachtung zu machen in der Lage sein, dass dieses naive Selbstvertrauen in die eigene, jeder Tradition entbundene Schöpferkraft nur selten Erspriessliches und bleibend Werthvolles zu Tage fördert. Meist brütet man alsdann Gedanken aus, die früher bereits von Anderen besser und vollkommener gedacht, und, was noch empfindlicher ist, wieder von Anderen widerlegt und in ihrer ganzen Nichtigkeit aufgezeigt worden sind. Man achte daher die Thätigkeit des „Alexandrinismus“ nicht gering; sie bewahrt, indem sie das von Anderen bereits Gedachte sorgfältig zusammenstellt und registrirt, vor der Gefahr der nutzlosen Kraftverschwendung und Geistvergeudung, sofern sie uns der Mühe überhebt, das bereits früher Gedachte und als Irrthum Erkannte nochmals durchzudenken.

In diesem Sinne wird man auch die litterarhistorische Stellung des Konstantin Porphyrogennetos, sowie des von seiner geistigen Wirksamkeit beherrschten zehnten Jahrhunderts überhaupt zu würdigen haben. Er ist nicht Träger einer neuen Ideenwelt, wol aber wiederaufrichtender Conservator der bereits bestehenden. Seine eigenen Schriften kommen hier gar nicht in Betracht, da nur politisch-militärische und historisch-geographische Schriften mit Sicherheit auf ihn selbst zurückgeführt werden. Aber er hat die grosse Bardasuniversität in Constantinopel erneuert und zu grossem

Glanze erhoben, eben damit aber wieder ein Centrum für die wissenschaftlichen Bestrebungen der Byzantiner geschaffen. Ferner hat er den Plan und die Mittel zu einer in grossem Stile angelegten Encyclopädie der Wissenschaften (Geschichte, Landwirthschaft und Medizin) hergegeben. Dadurch sind uns viele Texte, die sonst untergegangen wären, aufbewahrt worden. Dass dabei auch die Philosophie nicht ganz leer ausging, ersieht man aus solchen Excerptfragmenten wie Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας und Περὶ γνωμῶν, Krumbacher S. 65.

Mehr noch als die eigene Thätigkeit Konstantins kommt für uns die von ihm entweder direct angeregte, oder doch durch sein Beispiel hervorgerufene Thätigkeit Anderer in Betracht. Dies gilt namentlich von dem gleichfalls im zehnten Jahrhundert entstandenen Wort- und Sachlexicon des Suidas, das 976 bereits in Gebrauch war. Was wir dem Sammelfleiss dieses sonst unbekannten Mannes verdanken, lässt sich gar nicht übersehen. Mag er philologisch und quellenkritisch noch so viel gesündigt haben, so bleibt doch „das Wörterbuch des Suidas ein grossartiges Denkmal gelehrten Sammelfleisses aus einer Zeit, in welcher im ganzen übrigen Europa die gelehrten Studien fast völlig darnieder lagen, ein neuer Beweis dafür, in welchem Umfange Byzanz trotz aller inneren und äusseren Stürme die Ueberreste der alten Bildung erhielt und fortpflanzte“, ebenda S. 266.

Wie sehr es zutreffend ist, dass die alexandrinische Methode des Sammelns die beste Unterlage zu neuen Systembildungen bietet, beweist uns die dem elften Jahrhundert angehörende Gestalt des Psellos. Was Photios für das neunte, Konstantin Porphyrogennetos für das zehnte, das bedeutet Konstantinos Psellos (bekannter unter dem Mönchsnamen Michael) für das elfte Jahrhundert, d. h. er gab seinem Zeitalter die litterarische Signatur.

Psellos tritt bereits mit dem Anspruch hervor, nicht bloss fleissiger Sammler, sondern eigenartiger Denker zu sein. Als Professor der Akademie (ὕπατος τῶν φιλοσόφων) zu Constantinopel und später als erster Minister des Michael Parapinakes suchte und fand er Gelegenheit genug, seinen litterarischen Ehrgeiz zu befriedigen. War er doch „an Umfang des Wissens, an Schärfe der Beobach-

tung und vor allem an Formgewandtheit der erste Mann seiner Zeit"[5]). In seinem rückhaltlosen Eintreten für Platon, selbst auf Kosten des Aristoteles, bedeutet Psellos geradezu eine Epoche. Denn von Psellos führt eine gerade Linie der Entwicklung zu jenem Gemisthos Plethon und zu Marsilius Ficinus, der Psellos übersetzte, welche die Schwärmerei für den Platonismus von Byzanz nach Florenz verpflanzen und damit in entscheidender Weise auf den Gedankenverlauf der Renaissance eingewirkt haben. Und so lichtet sich denn nach und nach das geistesgeschichtliche Dunkel, das über dem geistigen Entwicklungsgang der Byzantiner gelagert war. Hatte die Figur des Gemisthos Plethon für die meisten Darsteller der Renaissance etwas Providentielles, weder aus dem geschichtlichen Zusammenhang Ableitbares, noch aus dem wissenschaftlichen Milieu seines Zeitalters Erklärbares, so verschwindet das Eruptive und Unvermittelte an der Wundergestalt des Gemisthos, wenn wir erfahren, dass auch sein Platonismus keine creatio ex nihilo, sondern nur das Schlussglied einer Entwicklungsreihe von Platonschwärmern ist, die mit Psellos einsetzt, um in Gemisthos ihren Höhepunkt zu erreichen. Und gerade das Aufspüren dieser feinen gedanklichen Fäden, der Nachweis des genetischen Zusammenhangs in der philosophischen Gedankenentwicklung des gesamten Mittelalters, das ist der Hauptzweck dieser Auseinandersetzungen, zumal durch die Aufdeckung dieser Beziehungen die von mir geforderte Continuität der Geistesentwicklung ihre festeste Stütze erhält.

Mit Psellos beginnt die Renaissance der Byzantiner. Die von ihm ausgestreute Saat ging im zwölften Jahrhundert auf. Diese byzantinische Renaissance muss man geschichtlich würdigen, will man die italienische Renaissance, die von der Nachblüthe der byzantinischen befruchtet worden ist, in ihren Ursachen und geschichtlichen Zusammenhängen begreifen. Hätten ein Psellos oder Johannes Italos nicht vorgearbeitet, so wären Männer wie Gemisthos Plethon und Bessarion, die das Gepräge ihrer philosophischen Persönlichkeit der italienischen Renaissance so tief aufge-

---

[5]) Ebda. S. 176.

drückt haben, niemals möglich gewesen. Mit der Auffrischung Platon's hat Psellos der lahmgewordenen Phantasie der Byzantiner neue Schwingen verliehen. Freilich war der Platonismus des Psellos so wenig von neuplatonischem Beigemisch frei, wie der des Gemisthos Plethon. Neben seiner Abhandlung Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος und seinem psychologischen Tractat Δόξαι περὶ ψυχῆς gehen — genau wie später bei Gemisthos — Studien über die chaldäischen Orakel einher (Ἐξήγησις εἰς τὰ Χαλδαϊκὰ λόγια. Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ Χαλδαίοις δογμάτων). Auch der Umstand, dass er aus Porphyrios' Isagoge (Περὶ πέντε φωνῶν) einen Auszug veranstaltet, beweist, dass es ein neuplatonisch gefärbter Platonismus ist, den Psellos vertritt. Dass ihn sein Platonismus so wenig abhält, sich eifrig dem Studium des Aristoteles zu widmen, wie vor ihm Porphyrios und nach ihm Gemisthos Plethon, beweist sein Commentar zu Aristoteles Περὶ ἑρμηνείας, wobei es noch dahingestellt bleiben mag, ob er auch Verfasser jenes Kompendiums der aristotelischen Logik war, aus welchem Petrus Hispanus das Material zu seinen Summulae logicales entnommen zu haben scheint (vgl. Krumbacher a. a. O. S. 178).

Einer besonderen Beliebtheit scheinen sich Psellos' kurze Lösungen physikalischer Fragen (Ἐπιλύσεις σύντομοι φυσικῶν ζητημάτων), den vielen Handschriften nach zu schliessen, welche uns wie von Psellos Schriften überhaupt, so besonders auch von dieser aufbewahrt sind, erfreut zu haben (vgl. z. B. den Catalog der Bibliotheca Vaticana, Codd. Reginae Suec., griechische Abth. herausg. von H. Stevenson sen., Rom 1888, Index III, s. v. Psellus).

Wie Psellos Platon, so bevorzugte Johannes Italos, sein Nachfolger im philosophischen Lehramt (als ὕπατος τῶν φιλοσόφων) Aristoteles, ohne jedoch Platon und die Neuplatoniker ganz zu vernachlässigen. Seine Lehrwirksamkeit scheint erfolgreicher gewesen zu sein, als die schriftstellerische. Ernstlich kommt er nur als Commentator des Aristoteles in Betracht. Ausser einer Sammlung von 93 Antworten, die meist metaphysische Definitionen des Aristoteles betreffen, haben sich von ihm erhalten Commentare zu Aristoteles Topik und περὶ ἑρμηνείας, sowie ein Tractat über Dialectik (Krumbacher S. 182).

Die glänzendste Periode der byzantinischen Litteratur, das zwölfte Jahrhundert, kam der philosophischen Forschung weniger zu Gute, als man hätte erwarten dürfen. Mit Psellos schien sich auch der winzige Rest von systembildender Kraft, der dem geistesschlaffen Byzantinerthum noch einwohnte, erschöpft zu haben. Was nachfolgte, war mehr ein ängstliches Erhalten des Bestehenden, als ein selbständiges Fortbilden. An Commentatoren des Aristoteles fehlt es freilich auch jetzt nicht. Michael von Ephesos, ein Schüler des Psellos, commentirt einzelne Partien des aristotelischen Organon unter Benutzung Alexanders von Aphrodisia. Im zwölften Jahrhundert commentirt Eustratios, Metropolit von Nikaea, die Nicomachische Ethik und das zweite Buch der zweiten Analytik.

Die byzantinischen Philosophen des dreizehnten Jahrhunderts beginnen bereits in die italienische Cultur einzugreifen. Nikephoros Blemmides z. B., der, um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts blühend, mit dem Beinamen ὁ φιλόσοφος geschmückt war, muss zur Zeit der Renaissance in Italien hohe Anerkennung genossen haben. Wenigstens sind die Handschriften seiner Werke so auffallend zahlreich in den italienischen Bibliotheken vertreten, dass man auf eine hohe litterarische Schätzung schliessen muss[6]). Auch scheint seine philosophische Schriftstellerei umfassender und origineller gewesen zu sein, als man bisher annahm. Denn ausser den bei Krumbacher S. 159 aufgezählten Schriften des Blemmides finden sich in italienischen Bibliotheken noch einzelne Manuskripte, die auf eine selbständigere Bearbeitung der philosophischen Probleme zu deuten scheinen[7]).

[6]) Sein Handbuch der Logik und Physik (bei Migne Patrol. Gr. 142) findet sich häufig (vgl. z. B. Codices Graeci Mss. Regiae Bibliothecae Borbonicae Cod. 298, III, D. 14: Cod. 349, III, E. 27, S. 53—133: vgl. auch Lambeccius, de Bibliotheca Caesarea Vindobonensi, zweite Ausgabe, Wien 1776, Cod. XXVI, 3, LXXX, 2, XCV, 5: die Physik des Blemmides, in 32 Kapitel getheilt, Cod. XCIII, XCV, 3, die Logik Cod. XCIV u. XCV, ausserdem noch 4 Exemplare der Logik. Die Vaticana, Cod. Reg. Svec., Cod. 114 bewahrt ein aus dem 15. Jahrh. stammendes, 250 Seiten umfassendes Manuscript von Werken des Blemmides, betitelt: Isagoge, compendiaria, in philosophiae Organum. Vorausgeht ein Excurs über die Philosophie bei den Byzantinern.

[7]) So z. B. eine Abhandlung de anima (περὶ ψυχῆς), Bibl. Vaticana, Cod. Reg. Svec., Cod. 164: ferner Theoria de quatuor elementis mundi, ebenda;

Offenbar stand Blemmides bei den byzantinischen Gelehrten des vierzehnten Jahrhunderts noch in solchem Ansehen, dass man seine Werke copirte. Und als Männer wie Aurispa und Filelfo aus Italien nach Byzanz kamen, um hier die Schätze des griechischen Geisteslebens zu heben, hielt man die einheimischen Geisteserzeugnisse eines Blemmides, Planudes und Pachymeres für wichtig genug, sie zur Erhöhung des byzantinischen Gelehrtenrufes den Italienern zu übermitteln.

Wenn auch nicht in gleichem Umfange wie die des Blemmides, so sind doch auch die Schriften des Georgios Pachymeres (geb. 1242, starb um 1310) ziemlich häufig in italienischen Bibliotheken anzutreffen. Pachymeres war eine reicher veranlagte und vielseitigere litterarische Natur, als Blemmides. Abgesehen von seinem grossen Geschichtswerke verbreitet er sich in seinen Schriften auch über Rhetorik und Pädagogik. Daneben schreibt er eine Paraphrase zu den Reden und Briefen des angeblichen Dionysios Areopagites. Vorzugsweise aber widmet er sich der Exegese des Aristoteles, den er so gründlich und allseitig durchforscht hat, dass er sich befähigt fühlte, einen Abriss der gesammten aristotelischen Philosophie zu schreiben[8]).

Bis zum dreizehnten Jahrhundert geht die Entwicklung der byzantinischen Philosophie innerhalb jener engen Grenzen des alexandrinischen Aufspeicherns und Paraphrasirens, welche ihr der schleppende Gang der Gesammtentwicklung des byzantinischen Geistes gezogen, ihren eigenen trägen, von der römisch-heidnischen und christlich-scholastischen Litteratur völlig unberührten Gang. Mag im kirchlichen Dogma auch etwelche Berührung mit Rom bestehen, so hält sich die Philosophie der Byzantiner, schon aus Unkenntniss der lateinischen Sprache und aus Hass gegen Rom, bis ans Ende des dreizehnten Jahrhunderts von jeglicher Ein-

endlich ein Libellus de quinque vocibus, ebenda Cod. 113 (wol Porphyrs Isagoge) und bei Lambeccius a. a. O., Cod. XCVI, 4.

[8]) Die lateinische Uebersetzung des Abrisses ist gedruckt, Basel 1560. Ein Mscr. der Abhandlung befindet sich in der Vatic., Cod. Reg. Svec., Cod. 113 (dem XV. Jahrh. entstammend): ebenfalls im Vatican, Codices Palatini Graeci, Cod. 407, dem noch Epigramme angehängt sind. Lambeccius a. a. O. führt Commentare des Pachymeres zu den meisten Schriften des Aristoteles an.

wirkung der eigentlichen christlichen Scholastik völlig frei. Erst die beginnenden Unionsbestrebungen zwischen Byzanz und Rom wecken das Verlangen nach mündlichem Gedankenaustausch. Es stellt sich das Bedürfniss ein, des Lateinischen kundige Gesandte auszuschicken, die jene Bestrebungen durch die Wucht ihrer Persönlichkeit unterstützen sollen, und so kommt denn jene Gesandtschaft zu Stande, welche der Palaeologe Andronikos II im Jahre 1296 nach Venedig abordnete, und welche sich aus Leon Bardales und Maximos Planudes zusammensetzte.

Maximos Planudes (geboren 1260, gestorben 1310) ist eine für die Vermittlung zwischen der byzantinischen und römischen Geisteswelt geradezu entscheidende Persönlichkeit. Ohne eigentlich selbst eine Natur in grossem Stile oder überhaupt nur ein begnadeter Mensch zu sein, ist er doch durch den Zufall seiner Stellung ein Vorbote des westeuropäischen Humanismus geworden. Seine Kenntniss der lateinischen Sprache hat nach mehrhundertjähriger Trennung der beiden Culturen das erste Band zu ihrer späteren Verschlingung und Ineinsbildung abgegeben. Krumbacher trifft das Richtige, wenn er diese Vermittlerrolle des Planudes culturgeschichtlich so hoch anschlägt, dass er ihn die Brücke schlagen lässt „über welche später byzantinische Flüchtlinge als Apostel nach Italien wanderten um die grossen Werke ihrer Vorfahren mündlich und schriftlich zu erklären um so den lange unterbrochenen Wechselverkehr römischer und griechischer Cultur wieder herzustellen", S. 248.

Neben den persönlichen Beziehungen, die durch sein Auftreten zwischen der westeuropäischen und byzantinischen Gelehrtenwelt entstanden sind, kommt hier namentlich seine Uebersetzerthätigkeit in Betracht. Planudes war der erste unter den Byzantinern, der lateinische Schriften ins Griechische übertrug. Dass er es dabei vornehmlich auf solche abgesehen hatte, die zur Lieblingslectüre des Mittelalters gehörten, werden wir begreiflich finden. Von philosophischen Schriften seien hier genannt Cicero's Somnium Scipionis mit dem Commentar des Macrobius, sowie Boethius Werk De consolatione philosophiae. Die Anzahl der in italienischen Bibliotheken zerstreuten griechischen Uebersetzungen der eben genannten Schriften ist kaum zu übersehen. Dieser über-

reiche Segen erklärt sich wohl daraus, dass die ersten Humanisten bei ihrem Bestreben, sich die griechische Sprache anzueignen, sich mit Vorliebe diese Uebersetzungen des Planudes angeschafft haben, zumal ihnen der lateinische Text geläufig genug war, um das Verständniss des griechischen zu erleichtern[9]). Dass Planudes auch durch seine Excerptensammlung (Συναγωγὴ ἐκλεγεῖσα ἀπὸ διαφόρων βιβλίων), die von philosophischen Schriftstellern vorwiegend Platon und Aristoteles berücksichtigten, für die Verbreitung der Lehre dieser Männer Manches geleistet hat, sei hier nur im Vorübergehen erwähnt; denn mit seiner Bedeutung als Culturvermittler halten alle seine sonstigen litterarischen und persönlichen Eigenschaften keinen Vergleich aus.

Planudes blieb nicht vereinzelt. Sobald einmal das Eis gebrochen war, knüpften sich die litterarischen Beziehungen zwischen Byzanz und Rom immer enger und enger. Bald nach dem Tode des Planudes waren diese Beziehungen philosophisch bereits so weit gediehen, dass ein Demetrios Kydones z. B. die Schriften Thomas von Aquin's ins Griechische übersetzte und damit den edelsten Schössling der westeuropäischen Scholastik auf byzantinischen Boden verpflanzte. Aus dem Umstande, dass Demetrios Kydones gerade den Aquinaten, also den klassischen Aristoteliker der Scholastik, übertragen hat, hätte man schliessen sollen, dass Aristoteles sein Lieblingsschriftsteller gewesen sei. Dem ist jedoch nicht so. Seine philosophischen Sympathien galten Platon, der im vierzehnten Jahrhundert der bevorzugte Lieblingsautor der Byzantiner war. So hat beispielsweise der dem gleichem Jahrhundert angehörende Gregor Palamas seiner „Prosopopoeie der Seele, die den Körper anklagt, und des Körpers, der sich vertheidigt“, eine platonisirende Vorrede über die Theile und Beschaffenheit der Seele vorausgeschickt (Krumbacher a. a. O. S. 204).

Endlich gehört auch die hervorragendste litterarische Gestalt im Byzanz des vierzehnten Jahrhunderts, Nikephoros Gregoras, „des grössten Polyhistors der zwei letzten Jahrhunderte von Byzanz“ dem Kreise derer an, die den Namen Platons auf ihre Fahne ge-

---

[9]) Grundlegend für die Kenntniss des Planudes sind die Forschungen von Max Treu.

schrieben haben. Wenn ein Jahrhundert später in Florenz und Rom sich das philosophische Interesse um einen Punkt krystallisirt, und dort das Feldgeschrei ertönt: hie Platon, hie Aristoteles, so ist auch dafür das geschichtliche Vorbild bereits in Byzanz gegeben. Dieses Schlagwort war bereits im vierzehnten Jahrhundert gefallen. Nikephoros Gregoras erklärte sich mit Entschiedenheit für Platon, während sein wissenschaftlicher Gegner, der Kaiser Johannes VI Kantakuzenos, die Schriften des Aristoteles commentirte und bevorzugte (a. a. O. S. 98).

Uebrigens führt dieser Streit, der einen kirchlich-dogmatischen Hintergrund hatte und damals schon mit den Unionsbestrebungen zusammenhing, durch den Umstand, dass der lateinische Mönch Barlaam aus Kalabrien eine Hauptrolle in demselben spielte, unmittelbar in die italienische Renaissance hinein. Denn Barlaam, der am päpstlichen Hofe zu Avignon Petrarcas leicht entflammbares Herz für die Geistesschätze der Griechen entzündet hat, stellt einen jener Hauptkanäle dar, durch welchen die griechische Sprache und Cultur nach Italien hinübergeleitet worden ist, um hier einen an sich fertilen, aber durch die vorangegangene Scholastik dürr gewordenen, nach erfrischendem Thau lechzenden geistigen Boden zu befruchten.

Barlaam war nach Byzanz gekommen, um hier Aristoteles, der in Rom bereits als summus philosophorum anerkannt war, an der Quelle zu studiren. Hier wurde er in weitverzweigte, lang anhaltende kirchliche Händel verstrickt, deren Bedeutung für die Annäherung der beiden, fast ein Jahrtausend lang getrennt sich entwickelnden Culturen nicht unterschätzt werden soll. Die Wichtigkeit dieser Unionsbestrebungen für das Zustandekommen der italienischen Renaissance wird uns später noch eingehend zu beschäftigen haben. Hier will ich nur auf einen nebensächlich erscheinenden Punkt hinweisen, dem ich für die Continuität der Geistesentwicklung keine geringe Bedeutung beimesse, und das ist der Umstand, dass Barlaam, der Lehrer Petrarca's und Boccaccio's, der fast allen Darstellern jener Epoche als die centrale Persönlichkeit erscheint, welche dem Humanismus der Renaissancezeit die Bahn bricht, Calabrien entstammte.

Zu den vielen Fabeln, die über die angebliche geistige Versumpfung des Mittelalters heute noch im Umlauf sind, gehört nämlich auch diese, dass die Kenntniss der griechischen Sprache und Litteratur demselben vollständig abhanden gekommen sei. Es ist dies eine jener historischen Fables convenues, die gedankenlos und ungeprüft von Hand zu Hand gehen, ohne dass es Jemandem beifiele, sich von der Richtigkeit dieser Tradition zu überzeugen. Nicht bloss Gesetz und Recht, auch stabil gewordene geschichtliche Vorurtheile und Missverständnisse schleppen sich wie eine ewige Krankheit fort. So ist heute noch vielfach die Meinung verbreitet, das scholastische Mittelalter habe die römischen Classiker nur noch vom Hörensagen gekannt, während neuere Untersuchungen ergeben haben, dass man die wichtigsten Classiker (Cicero, Seneca, Vergil, Ovid, Horaz) im Mittelalter fast im gleichen Umfange gekannt hat, wie zur Zeit der Renaissance[10]).

Was von der römischen Litteratur gilt, dass nämlich die Continuität in der Fortwirkung derselben auf das Mittelalter niemals ganz unterbrochen war, das lässt sich, freilich in beschränkterem Umfange, auch von der griechischen nachweisen. Der Begründer der Scholastik, Johannes Scotus Erigena, versteht noch genügend griechisch, um die Schriften des von ihm bevorzugten Dionys, des Areopagiten ins Lateinische zu übertragen[11]). Die durch ihre Gelehrsamkeit berühmten Mönche des Klosters St. Gallen bewahrten noch ziemlich lange die Kenntniss des Griechischen[12]). Hat doch selbst Johannes von Salisbury (gest. 1180) noch etwas griechisch verstanden[13]). Namentlich in Italien war die Kenntniss der griechischen Sprache nie ganz erloschen. So hat schon im vorigen Jahrhundert Giangirolamo Gradenigo in einem gedruckten Schreiben an den Kardinal Quirini (Venedig 1744) den Nachweis geführt,

[10]) R. von Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung zur Zeit der Scholastik, München 1876. Immer noch lesbar, wenn auch empfindlich veraltet, ist Heeren, Geschichte der class. Litteratur im Mittelalter, 2 Bde., Göttingen 1822.

[11]) Herausgegeben von H. J. Floss, Paris 1853 als Band 122 von Migne's Patrologie.

[12]) Ann. Ord. S. Bened. Bd. IV. S. 68.

[13]) Vgl. Schaarschmidt, Johannes Sarisberiensis, S. 112.

dass vom elften bis vierzehnten Jahrhundert eine stattliche Reihe von Italienern griechisch verstanden hat[14]). Dies darf uns um so weniger Wunder nehmen, als ja zwischen Byzanz und Venedig ein reger Handelsverkehr geherrscht hat, der den Bestand einer griechischen Colonie in Venedig begünstigte. Hat doch Venedig in seiner Kunst — man denke an St. Marco —, in Litteratur und Sitte keine geringe Einwirkung von Constantinopel erfahren[15])!

Abgesehen aber von diesen durch den Handelsverkehr Venedigs gegebenen Beziehungen zur byzantinischen Cultur haben die kirchlichen Interessen Roms eine Beschäftigung mit griechischer Sprache und Litteratur nahegelegt. Es mussten doch sprachkundige Gesandte nach Byzanz abgeordnet werden. Das setzt aber voraus, dass man in Italien Gelegenheit hatte, die griechische Sprache zu erlernen, zumal sich jetzt einzelne italienische Gelehrte den Titel doctus in utraque lingua oder bifarius zuzulegen pflegten[16]). Namen wie Petrus Grossolanus, Andreas von Mailand u. A. tauchen als des Griechischen kundige Gelehrte auf[17]). Sagt doch Petrarca, dass es zu seiner Zeit noch einige Männer in Italien gäbe, die sich rühmen können, die griechische Litteratur zu kennen und insbesondere Homer zu verstehen. Man würde, heisst es in einem seiner Briefe vom Jahre 1363, deren etwa fünf in Florenz finden, einen einzigen in Bologna, der Mutter der Studien, zwei in Verona, je einen in Mantua und Perugia, und in Rom augenblicklich gar keinen. Es hat früher noch einzelne gegeben, die dies vermochten; aber diese sind zumeist todt[18]).

[14]) Zeno, Dissert. Vossiane I, 215.

[15]) Vgl. Gebhart, la Renaissance p. 174.

[16]) Heeren, Gesch. d. class. Litteratur im Mittelalter I, 223.

[17]) Tiraboschi, Storia della Letteratura italiana III, 263 und dazu Gradenigo, Ragionamento intorno alla letteratura Greco-Italiana p. 34 ff.

[18]) Abbé de Sades, Mémoires pour la vie de François Petrarque III, 627, der die von Petrarca nicht genannten Persönlichkeiten zu ermitteln sucht. de Sades gibt die Namen der von Petrarca angedeuteten 10 Personen an, wird aber von Tiraboschi I, 371 dafür gerüffelt. Possirlich ist ein an diesen Brief sich anknüpfendes Missverständniss Heeren's I, 317, der aus ihm herausliest, dass es „nicht mehr als etwa zehn Männer in Italien gab, die dieser (der griechischen) Sprache mächtig waren". Von der griechischen Sprache ist jedoch in diesem Briefe keine Rede, sondern nur von der griechischen

Dass unter der Asche des scholastischen Mittelalters noch ein kleiner, nicht ganz erloschener Funke griechischer Cultur fortglimmen konnte, rührte vorzugsweise daher, dass in Italien sich noch eine kleine griechische Sprachinsel erhalten hatte, und zwar in Calabrien, der Heimath Barlaam's. War doch überhaupt ein beträchtlicher Theil Siciliens von Griechen bevölkert[19]). So besass Palermo beispielsweise noch im elften Jahrhundert eine bedeutende griechische Colonie, und in der Abtei zu Casauria wurde, wie Ozanam (Documents inédits p. 42) nachgewiesen hat, noch im gleichen Jahrhundert über Platon und Aristoteles in griechischer Sprache debattirt. Hier war selbst im 13. Jahrhundert noch die griechische Sprache so lebendig, dass Bartolomeo de Messina dieselbe ausreichend beherrschte, um die ethischen Schriften des Aristoteles ins Lateinische übersetzen zu können[20]).

Jetzt wird man verstehen, wesshalb ich ein besonderes Gewicht darauf lege, dass Barlaam aus Calabrien stammte (geboren zu Seminara, in der Nähe von Reggio). Eben weil Barlaam ein so wichtiges Bindeglied zwischen der römischen und byzantinischen Cultur darstellt, dass man ihm als dem Lehrer Petrarca's unter den Vorläufern und Inspiratoren der italienischen Renaissance allenthalben eine entscheidende Bedeutung beilegt, ist es für das Thema probandum dieser Untersuchung werthvoll festzustellen, dass auch hier keine creatio ex nihilo vorliegt. Nicht ein blindes Ohngefähr hat es verursacht, dass Barlaam zum Culturvermittler ersten Ranges geworden ist, sondern seine heimathliche Tradition, die Continuität der griechischen Sprache und Litteratur in Calabrien, dessen Klöster griechischen Ritus und griechische Liturgie beibehalten hatten, haben ihn zu dieser ausschlaggebenden Vermittlerrolle befähigt und prädestinirt. Wie der Zufall, den Spinoza so trefflich als asylum ignorantiae kennzeichnet, im ganzen Haushalt der Natur ausgeschlossen ist, so auch in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes. Wo

Litteratur. Bekanntlich hat ja Petrarca selbst zu seinem tiefen Schmerz den Homer nicht im Urtext zu lesen vermocht.

[19]) Vgl. Amari, Storia dei Musulmani di Sicilia.

[20]) Vgl. Gebhart a. a. O. p. 140.

uns die verbindenden Glieder der causalen Verknüpfung, wo einzelne Ringe an der grossen Weltkette der Causalität in Natur und Geist zu fehlen scheinen, da liegt die Schuld an unserer Kurzsichtigkeit. Entweder sind unsere technischen Hilfsmittel nicht verfeinert genug, um allen Ringen an der ewigen Verkettung des Naturverlaufs nachspüren zu können, oder unsere geschichtlichen Einsichten sind noch nicht vertieft genug, um alle Ursächlichkeit im grossen Process der Geistesentwicklung im Einzelnen aufzeigen zu können. Um so erfreulicher ist es nun aber, wenn es gelingt, einzelne in die Augen springende Beispiele solcher Verkettungen der Geistesgeschichte nachzuweisen.

Ein solches Beispiel ist nun Barlaam, der Lehrer Petrarca's im Griechischen, und Leontius Pilatus, Barlaam's Schüler, der Lehrer Boccaccio's und Uebersetzer Homer's, welcher den ersten Lehrstuhl der griechischen Sprache und Litteratur in Florenz auf Boccaccio's Verwendung erhielt. Gelten aber Petrarca und Boccaccio nach dem einstimmigen Urtheil aller Berufenen als die Herolde einer neuen Zeit, so ist es bei der Aufführung der vermittelnden Glieder, welche von der Scholastik zur Renaissance hinüberführen, gewiss kein untergeordnetes Moment, dass die beiden Lehrer dieser Herolde jenem Landestheile Italiens entstammten, in welchem griechische Sprache und Litteratur während des ganzen Mittelalters continuirliche Pflege fanden. Das beweist eben schlagend, welche Wichtigkeit der Aufrechterhaltung, sei es der sprachlichen, sei es der gedanklichen Continuität bei der Abmessung culturgeschichtlicher Zusammenhänge beigelegt werden muss. Die Continuität der byzantinischen Linie der griechischen Gedankenwelt liegt nunmehr offen zu Tage. Ein halbes Jahrtausend etwa bildete Athen den Mittelpunkt dieser Gedankenwelt. In Folge politischer Ereignisse und commerzieller Interessen verschiebt sich alsdann der Schwerpunkt dieser Bewegung nach Alexandrien, und nach einem weiteren halben Jahrtausend etwa von Alexandrien nach Constantinopel. Ein Vacuum in der Entwicklung haben wir an keinem Punkte zu entdecken vermocht. Vielmehr bot uns die Betrachtung jedes Jahrhunderts der byzantinischen Culturentwicklung Gelegenheit, die Fäden aufzuzeigen, welche das Gewebe der philosophischen

Gedankenentwicklung fortgesponnen haben. Die Dessins dieses Gewebes mögen ja an Farbenreichthum, Ursprünglichkeit und Lebendigkeit Manches zu wünschen übrig lassen; aber das Gewebe selbst, mag es im Uebrigen noch so zerzaust und zerfasert erscheinen, ist an keiner Stelle ganz durchschnitten. Einzelne schwache Fädchen halten auch in den dunkelsten Phasen der byzantinischen Geschichte die Continuität aufrecht, bis endlich im vierzehnten Jahrhundert nach einer fast tausendjährigen schläfrigen Fortbewegung am äussersten Zipfel griechischer Cultur, in Calabrien, im ehemaligen Grossgriechenland, zwei Männer entstehen, die durch lebendige Vermittlung zweier Culturen die bis zur Mumie ausgetrocknete byzantinische Gedankenwelt nach Florenz schaffen, um ihr hier durch die Berührung mit der lebhafter pulsirenden westeuropäischen Gedankenwelt neues, jugendfrisches Leben einzuhauchen. Die Zufuhr frischen Blutes belebt die byzantinische Mumie in einem Grade, dass sie nunmehr, vereint mit der jüngeren römischen Schwester, die während dieses Jahrtausends der Trennung ihre eigenen, origineileren Wege gegangen war, rüstig auszugreifen und sehr bald wieder jugendlich übermüthige Sprünge zu machen versteht. Denn als ein Jahrhundert später Gemisthos Plethon und die ihm anhängende Gelehrtenschaar den ganzen Schatz der byzantinischen Gedankenwelt den Florentinern übermittelten, da fanden sie bereits einen durch Barlaam, Leontius Pilatus und Em. Chrysoloras längst vorbereiteten und empfänglich gemachten Boden vor. Die von Barlaam, einem der letzten Ausläufer der griechisch-byzantinischen Cultur, nach Italien verpflanzten Schösslinge waren bereits, lange bevor Gemisthos Plethon in Florenz für Platon eiferte, hier aufgegangen und hatten sehr bemerkenswerthe Blüthen gezeitigt. Mit dem Auftreten des Gemisthos Plethon in Florenz beginnt eben nicht erst die Renaissance in Italien, wie der historische sensus communis bisher annahm, vielmehr schliesst damit die erste Periode derselben — die ich als Frührenaissance bezeichne — schon ab. Die Renaissance in Italien beginnt vielmehr schon in dem Augenblick, da die drei getrennten Culturen des Mittelalters — die byzantinische, arabisch-jüdische und westeuropäisch-scholastische — durch die Macht der politischen, wesentlich

durch die Kreuzzüge bedingten Verhältnisse auf einander stossen und in diesem Zusammenprall eine Gährung der Geister heraufbeschwören, deren unausweichliches Ergebniss eine Revolutionirung des westeuropäischen Geisteslebens ist. Diese Revolution in ihren geschichtlichen Bedingungen zu begreifen, insbesondere in ihrem Zusammenhang mit der Gesammtentwicklung des Geisteslebens zu erfassen, alsdann aber auch in ihren Folgen für den ganzen Entwicklungsverlauf der modernen Cultur zu übersehen, das ist die Aufgabe einer Darstellung der Philosophie der Renaissance, wie ich sie verstehe.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



I.

The history of modern Philosophy in England 1891—1895.

By

Andrew Seth.

The last notice of English books on the history of philosophy appeared in 1891, and included most of the books that had been published up till and during that year. Since then the output of literature dealing with this subject has not been very great, though it has included a few important contributions. It will probably be found a convenient division to take up, first, those books which deal generally with some period of the history of philosophy or with the history of some particular philosophical discipline, and then to proceed to those which deal, in the way of exposition and criticism, with individual thinkers.

We still continue to import our general histories of philosophy from Germany, and to the existing translations of Ueberweg and Erdmann there have been added within the past two years excellent versions of Windelband's History of Philosophy and Falckenberg's History of Modern Philosophy. In each case the translation is due to an American scholar, and to America belongs also an independent (but not very successfuld) attempt to cover the field, A History of Modern Philosophy in two volumes by B. C. Burt[1]).

[1]) A History of Modern Philosophy, in two volumes, by B. C. Burt, A. M., Chicago, Mc Clurg & Co. 1892.

Professor Royce's Spirit of Modern Philosophy[2]) though addressed to a popular audience, and adapted to that audience, contains many subtle and suggestive appreciations of modern thinkers, particularly of Hegel and Schopenhauer. The book expounds in the main the larger aspects of German Idealism, its historical development from Kant to Hegel and its relation to Schopenhauer's doctrine and to the modern theory of evolution. „I cannot treat Schopenhauer as a crusader would treat him," says Professor Royce, "he is to me a philosopher of considerable dignity, whom we could ill spare from the roll of modern thinkers." The tragic or pessimistic view of the world is one which has a deep justification in the facts of life and must find recognition in the synthesis of Idealism. Professor Royce finds this aspect of the truth recognised in the Absolute of Hegel's Phaenomenology. Hegel's Absolute, he says in a fine passage, „is no absolute, on parade, so to speak, — no God that hides himself behind clouds and darkness, nor yet a Supreme Being, who keeps himself carefully clean and untroubled in the recesses of an inaccessible infinity. No, Hegel's Absolute is, I repeat, a man of war. The dust and the blood of ages of humanity's spiritual life are upon him; he comes before us pierced and wounded, but triumphant, — the God who has conquered contradictions, and who is simply the total spiritual consciousness that expresses, embraces, unifies, and enjoys the whole wealth of our human loyalty, endurance and passion."

Among books dealing historically with special departments of Philosophy the first place is due to Professor Flint's monumental work on the History of the Philosophy of History[3]). In 1874 the author published a volume dealing historically and critically with the principal attempts made in France and Germany to construct a philosophy of history. That book, which was at once recognised on the Continent and translated into French, has long

[2]) The Spirit of Modern Philosophy, by Josiah Royce, Ph. D. Assistant Professor of Philosophy in Harvard University. Boston. Houghton Mifflin & Co. 1892.

[3]) History of the Philosophy of History by Robert Flint, Professor in the University of Edinburgh. Blackwood & Sons. (1893).

been out of print. In the present, much larger, volume the author has gone over part of the same ground in a more thorough fashion. As stated in the preface, he has aimed at making the work, „instead of simply a connected series of studies, a real and comprehensive history“ — „not merely a history of a department of Philosophy but the history of an interesting and instructive phase of the intellectual development of four great nations — France, Germany, Italy and England.“ Four volumes will be required to complete the work on the scale here comtemplated. After a long introduction on the origin and development of historical narrative and the advance of history towards a scientific stage (an advance which is traced by the author to the growth of the ideas of progress, of the unity of humanity and of freedom), the present volume is devoted to the Philosophy of History in France. Bodin, Bossuet, Montesquieu, Turgot, Voltaire, Rousseau and Condorcet are fully treated in relation to the main intellectual tendencies of their time, but the lion's share of the volume is occupied by a comprehensive survey of the authors and schools of the nineteenth century — the Ultramontanist and Liberal Catholic Schools, the Socialistic Schools, the spiritualistic or eclectic theories of Cousin, Jouffroy, Guizot and others, the Democratic School of Michelet, Quinet and their followers, the positivist and naturalistic theories of Comte, Littré and Taine, and finally the historical philosophy of Renouvier and the Criticists. This embarrassing wealth of material could only be satisfactorily dealt with by one who, like Professor Flint, combines philosophic grasp with great learning. The only point of which many readers are likely to complain is that Professor Flint, though he acts both as historian and critic of the theories he passes in review, does not give any constructive development of his own point of view. He would probably reply, however, that the proper place for such a statement would be after the completion of the whole scheme as planned.

Mr. Bosanquet's History of Aesthetic[4]) is really the first

[4]) A History of Aesthetic by Bernard Bosanquet, M. A., LL. D. London. Swan Sonnenschein & Co. 1892. (Library of Philosophy.)

attempt in English to write the history of this department of philosophy. It is noteworthy both on that account and for its intrinsic merits. Mr. Bosanquet has from the beginning given special attention to art and the aesthetic consciousness, and handles his subject with an intimacy of knowledge and appreciation which raises it above the level of a chronicle, and makes it in some sense an independent contribution to the theory of the subject. The main thesis of the book is that aesthetic theory has passed gradually from the formal definition of beauty as harmony, or unity in variety, to a definition of it by its content or expression. The former which is, in the main, the ancient or classical analysis, may be said to have held the field down to the time of Lessing; but Mr. Bosanquet is at pains to show that there has been a growing dissatisfaction with this purely abstract theory. Modern and romantic theories, he says, find the beautiful in „the characteristic", and he offers the following comprehensive definition of the beautiful as the result of the long struggle between classical and modern formulae: „That which has characteristic or individual expressiveness for sense-perception or imagination, subject to the conditions of general or abstract expressiveness in the same medium." In support of this enlarged definition, he points to the wider range of objects embraced by the aesthetic consciousness in modern times. The sublime becomes a special case of the beautiful when we recognise, for example, in the stormy sea „the elements of splendid beauty in the lines and masses which express its restlessness." Similarly he lays stress on the growing modern sympathy for the sombre, wild and terrible, and maintains, even in regard to the ugly, that „the predicate has been in the main expelled from the region of inanimate nature and banished to the morbid or fraudulent productions of the human consciousness in search of beauty." The book is primarily, of course, a history of philosophic theories of art and the beautiful, but Mr. Bosanquet has combined his record of aesthetic systems with a history of the aesthetic consciousness which furnished the materials for these systems and formed the atmosphere in which they arose. To this wise latitude we owe what are perhaps the best parts of the book, the chapters, for

example, on Alexandrian and Graeco-Roman culture, on „the continuity of the aesthetic consciousness throughout the Mittle Ages,“ and on „the data of modern aesthetic philosophy.“ In such passages Mr. Bosanquet shows both wide knowledge and wide sympathy. The analysis of the aesthetic theories of Plato and Aristotle in the early part of the volume is excellent, and the chief German theories from Lessing and Winckelmann downwards are treated at length in the concluding chapters. The two chapters, however, which give an account of Schopenhauer, Herbart, Zimmermann, Fechner, Stumpf, Rosenkranz, Carrière, Schasler and Hartmann read too much like a series of notes or abstracts. It cannot be said, indeed, that the sense of historical proportion is always maintained; Mr. Bosanquet seems to admit as much in his Preface. The book also produces the impression that it would have gained in formal and literary quality by remaining a little longer in the author's hands. But the difficulties of a first attempt are proverbial and Mr. Bosanquet's matter is throughout so excellent that he has performed an important service to English philosophy and English culture.

Professor Knight's „Outlines of the History of Aesthetics“ [5]) is more of the nature of a bibliography of the subject with short characterisations and summaries of the chief authors and books referred to. Besides the ancient and mediaeval periods, the little volume embraces chapters on the modern aesthetic philosophy of Germany, France, Italy, Holland and America. But the long chapter on the philosophy of Britain, will probably be of most value and interest to Continental readers from the references and details of which it is full.

To the same „Library of Philosophy“ to which Mr. Bosanquet's History of Aesthetic belongs, we owe also Mr. Bonar's very interesting and suggestive volume on „Philosophy and Political Economy in some of their Historical Relations“ [6]). How far, in other

[5]) The Philosophy of the Beautiful, being outlines of the History of Aesthetics, by William Knight, Professor of Moral Philosophy in the University of St. Andrews. London. John Murray 1891 (University extension Manuals).

[6]) Philosophy and Political Economy in some of their Historical Rela-

words, have men's thoughts about the world and human life in general affected their thoughts about the economical element of human life in particular, and how far has this influence of thoughts upon thoughts been mutual? Attempts have been made before to discuss such a connection in the case of individual thinkers, but the idea of tracing these relations throughout the history of economics is an original and fruitful one. Dominant theories of the foundation of property, the family, society and the State, as well as psychological doctrines about the feelings and desires have repeatedly exercised decisive influence in moulding the form of economic theories, and much light is thrown in Mr. Bonar's book upon the development of Political Economy by an investigation of the systems of Political Philosophy in whose atmosphere its successive phases had their rise. It is obviously impossible here to indicate even the main points of interest in such a treatment, but attention may be called to the influence of the individualism of Hobbes and of the later utilitarian philosophy upon England economics, and to the relation of the idealism of Fichte and Hegel to the socialistic economics of Proudhon, Karl Marx, Engels and Lassalle. The concluding chapter considers the relation of economics to the theory of evolution.

Mr. Ritchie's brightly written volume on „Natural Rights“ [7]) in the same series calls for mention in this connection in virtue of the opening chapters which trace the history of the idea of „nature“ in law and politics and of the theory of the „rights of man“ based upon it. The principles of '89, often supposed to be the peculiar property of France, are traced back to a sober Anglo-Saxon origin in the pages of John Locke, and, still earlier, in the manifestoes of the Puritan Revolutionists of the seventeenth century and the practice of the Puritan colonists in America. A separate chapter is devoted to Rousseau, whose impeachment of

---

tions, by James Bonar, M. A., LL. D. London. Swan Sonnenschein & Co. 1893.

[7]) Natural Rights, a Criticism of some Political and Ethical Conceptions by David G. Ritchie, M. A., Professor of Logic and Metaphysics in the University of St. Andrews. London. Swan Sonnenschein 1895.

civilisation in the name of „nature" is shown to rest on Anarchist principles. This historical exposé of the ambiguities underlying these conceptions forms the introduction to a discussion of political and social principles in view of the present condition of things. Professor Ritchie writes from what would be described as a Socialistic standpoint.

In his „Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution"[8]), Mr. C. M. Williams gives a very full analysis of the theories of Spencer, Fiske, Rolph, Barratt, Leslie Stephen, Carneri, Höffding, Gizycki, Alexander and Paul Ree, as well as the contributions of Darwin, Wallace and Haeckel to ethical theory. The book is calculated in this way to be useful to students as a book of reference.

The richly endowed Gifford Lectureships on Natural Theology at the Scottish Universities continue to produce a crop of volumes whose contents vary according to the idiosyncracy of the lecturer and the view he takes of his subject. Dr. Hutchison Stirling's volume on „Philosophy and Theology" was referred to in my last notice. Professor Edward Caird's lectures at St. Andrews on „The Evolution of Religion"[9]) form a noteworthy treatise on the philosophy of Religion. Written substantially on Hegelian lines, they are no more definitely historical than Hegel's own Lectures on the Philosophy of Religion, but, like these, there is much historico-critical matter embodied in the survey of the less perfect types of religion which were the precursors of Christianity or the absolute expression of the religious consciousness. In his account of Christianity, Professor Caird, it may be remarked, does not, like Hegel, sublimate the religion altogether into a philosophic theorem. Imbued with the modern historical spirit, he deals successively with „The Religion of Jesus", „the Teaching of St. Paul", „The Gospel of St. John," and the development of Christianity in

[8]) Review of the Systems of Ethics founded on the Theory of Evolution, by C. M. Williams. London. Macmillan & Co. 1893.

[9]) The Evolution of Religion by Edward Caird, LL. D., D. C. L., Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Two volumes. Glasgow. Maclehose & Sons, 1893.

post-Apostolic, in pre-Reformation and post-Reformation times. Professor Otto Pfleiderer's Edinburgh lectures on the „Philosophy and Development of Religion“[10]), fall into two parts. In the first part (corresponding to the first volume) the fundamental questions of the philosophy of religion are attacked directly with little or no historical matter introduced. The second volume, which is mainly theological in character, traces the origins and historical development of Christianity on the lines of the author's Urchristenthum.

Before passing to works dealing historically or critically with particular authors a word of mention seems due to the „Essays on Literature and Philosophy“[11]) collected and republished by Professor Edward Caird three years ago. The purely philosophical Essays consist of the long article on „Metaphysics“ and the luminous dissertation on „Cartesianism,“ both reprinted from the „Encyclopaedia Britannica;“ but the Essays on Dante, Goethe, Rousseau, Wordsworth, and Carlyle, are no less full of philosophic insight and value.

Among works devoted to the elucidation and criticism of particular authors and periods the place of honour is due to Professor Campbell Fraser's important critical edition of Locke's Essay, published last year by the Clarendon Press[12]). In these two handsome volumes Professor Fraser has produced a worthy pendant to the great edition of Berkeley's Works with which he enriched English philosophy twenty-four years ago. In the preparation of this edition, the four editions published during Locke's lifetime have been collated as well as the French version published

[10]) Philosophy and Development of Religion by Otto Pfleiderer, D. D. Professor of Theology, University of Berlin. Two volumes. Edinburgh. Blackwood & Sons. 1892.

[11]) Essays on Literature and Philosophy, by Edward Caird. Two volumes. Glasgow. Maclehose & Sons. 1892.

[12]) Locke's Essay concerning Human Understanding, collated and annotated with Prolegomena, biographical, historical and critical by Alexander Campbell Fraser D. C. L., Emeritus Professor of Logic and Metaphysics in the University of Edinburgh. In two volumes. Oxford, at the Clarendon Press, 1894.

under his supervision. The variations of the different editions are carefully indicated, and are frequently not uninteresting, for example, in the chapter on the idea of Power, where Locke flounders rather helplessly. There are copious notes, explanatory, illustrative and critical. Locke's text is illustrated chiefly from his other writings and correspondence, from the writings of his critics, and in general from thinkers more or less contemporary with the „Essays.“ Leibniz in particular is drawn upon. These annotations are specially useful as enabling us to realise the speculative and scientific milieu in which Locke's account of „human understanding“ took shape. They also serve to point out the frequent deficiencies of Locke's statement and point of view, and to connect his theories with later speculation. But this function of the annotator has been subordinated, on the whole, to the former, as the notes might otherwise have grown into something like a history of philosophy. The Prolegomena extend to 140 pages, and are, as indicated on the title-page, „biographical, critical and historical.“ Professor Fraser had already dealt with Locke's life in a volume of Blackwood's Philosophical Classics published in 1890. What we have here is, therefore, not a detailed chronicle of the events of Locke's life, such as may be found in the biographies, but a perspective, as it were, of the whole, with the Essay in the foreground. The facts of the philosopher's life and the circumstances of his time are massed with great skill and freshness of treatment, so far as they throw light upon the spirit and tenor of his work. The ‚biographical' pages include also an interesting account of the contemporary critics of the Essay. The second and most important section of the Prolegomena is „expository and critical,“ while the third, or „historical“ section confines itself to a comparatively short indication of the development of certain aspects of Locke's thought in the „spiritual philosophy“ of Berkeley and the „philosophical nescience“ of David Hume.

The need for such an edition will hardly be questioned. Indeed it is not to the credit of English philosophy that one of its chief monuments should have had to wait so long for an adequate

historical and critical equipment. But apart from this general point of view, there is the further consideration on which Professor Fraser justly lays stress in his opening pages. „For a long time the ‚Essay‘ has been named more than it has been studied. Even historians of philosophy have dealt with it largely at second hand, without that candid comparison of parts with the spirit and design of the whole, which is necessary in the case of a book that deals with philosophy in the inexact language of common life, and also without sufficient allowance for the fact that it was composed by a man of affairs, who discussed questions appropriated to abstract philosophy with a view to the immediate interests of human life as his occasional employment in an unphilosophical age.“ The immense influence which the ‚Essay‘ exerted upon the thought of the 18th century, both in Britain and upon the Continent, has itself tended to thrust the work into the bakground and to obliterate Locke's own distinctive positions. It has become not uncommon to substitute Locke's latest and furthest-removed posterity for Locke himself. Because the sensationalism of Condillac and the thoroughgoing scepticism of Hume both claim descent from Locke — and may undoubtedly be correctly described as extreme developments of certain statements made by Locke in the course of his work — it has frequently been too hastily concluded that Locke's own theory is nothing but a poorly disguised sensationalism or a scepticism not fully awake as yet to its own implications. Hence, for example, the elaborate attack by Cousin in his „Ecole sensualiste“; hence on the other hand, ill-informed controversies as to the „Intellectualism“ of Locke. A writer stumbles upon some strong expressions of Locke's which can by no means be reconciled with the prevailing view of his philosophy as mere empiricism: and straightway, laying an undue counter-emphasis on such passages, he is fain to put Locke beside Kant as a champion of the necessities of the reason. It is Professor Fraser's aim in his Prolegomena and Notes to lift the student above such defective views and profitless controversy by putting Locke before us „in his habit as he lived“, by presenting his theory as a whole and not „sticking in the incidents,“ as Locke, in his forcible, homely

English, complained that critics even then were fain to do. Only in this way can we hope to understand the theory without distorting the proportion of the different parts and putting a sense upon incidental expressions which they may bear to us in the light of the subsequent development of philosophical thought, but which the whole context makes plain that they cannot possibly have borne to Locke. Professor Fraser is an expert in this method of historical reconstruction, and in the present edition he has very sucessfully applied to Locke the principle of sympathetic interpretation according to his own best mind and the spirit of his whole philosophy.

The value of this interpretation is enhanced by the contrast it offers to the treatment of Locke by the late Professor Green in his well known Introduction to Hume, published in 1874. Green's is the last important criticism of the ‚Essay', and the principles on which it proceeds are precisely the opposite of those adopted by Professor Fraser. To Green, Locke is simply a factor in the philosophical development which led to Hume; and though no fewer than 130 pages are devoted to the discussion of his theory, Green would certainly have been accused by Locke of sticking in the incidents and deliberately ignoring the main design. It may be said, indeed, that if Professor Fraser always strives to interpret his author according to his best mind, Green always takes him at his worst. Viewing him simply as the progenitor of a sensationalistic scepticism, he seizes upon all the passages which (in the light of subsequent events) admit of being interpreted in terms of pure sensationalism. He has no interest in realising Locke's theory as a whole, as it existed historically in its author's mind. What he does is rather to isolate certain ideas which he finds in Locke — finds, at least, so far as their verbal expression goes — and these he proceeds to develop with all the rigour of logic into what he demonstrates to be their necessary consequences. This demonstration is unquestionably valuable, and to do justice to Green's work we must regard it simply as a chapter in the history of ideas, which treats them more or less in detachment from their historical setting and the context of the theories in which they

first found expression. Such a method has its own justification, but it carries a danger with it, if not for the critic himself, at all event for succeeding students. The set of ideas singled out by the critic for a perfectly legitimate purpose is only too apt to stand in the students' mind for the whole philosophy of the author in question; and one can hardly doubt that Green's Introduction has led in some quarters to a misunderstanding of this kind. This forms an additional reason why Professor Fraser's restoration of the original lineaments of the Lockian philosophy is both valuable and timely.

It is of course impossible here to do more than indicate one or two of the main features of this restoration. Its success depends, as has been seen, in keeping steadily in view „the main design of the Essay.“ Professor Fraser thus describes Locke's design in the Prolegomena: — „To find in the ‚historical plain method', of investigating actual facts, pursued introspectively, under what conditions knowledge becomes a fact in the individual consciousness of man; to what extent a human understanding can penetrate and compass reality: how man falls short of omniscience without being reduced to nescience: and on what ground our ‚broken' knowledge may be assisted by a reasonable faith in probabilities — all this is within the compass of the Essay according to the proposed design. The ‚Essay' was the first deliberate attempt, in modern philosophy, to engage in what might now be called epistemological enquiry, but mixed up by Locke with questions logical, psychological, and ontological; all subordinated in his design to ‚what may be of use to us in our present state, and to ‚our concerns as human beings'. Locke inaugurated the modern epistemological era, characteristic of philosophy in the 18th century, which culminated in Kant — the reaction against mediaeval dogmatism of authority and against the abstract ontology of Spinoza and physiological materialism of Hobbes in the seventeenth century, which last involve questions that Locke expressly avoids.“ (pp. 545) But if knowledge is thus the keyword of the Essay, it is natural to turn, for the proper understanding of Locke's position, to the definition of knowledge contained in the Fourth Book.

The Fourth Book of the Essay, which deals expressly with knowledge, its certainty, evidence and extent, constitutes the real fulfilment of Locke's purpose — the conclusion to which all the rest of the Essay is subsidiary. But it has been overshadowed by the length of the investigations which he found it necessary to undertake in the Second and Third Books and especially, perhaps, by the immense vogue of the Second book on „Ideas" in the 18th century. None the less it contains both the starting-point and the goal of Locke's investigation, and perhaps the most instructive and interesting feature of Professor Fraser's treatment is the way in which he starts from the Fourth Book as containing the concrete or synthetic statement of Locke's results, and works back to the earlier books, which deal with elements in knowledge (ideas, for example) that are in themselves mere abstractions, and are not supposed to exist at all except in the mental proposition which is the unit of knowledge. By thus analytically reversing Locke's own order of exposition, Professor Fraser is often able to throw an instructive light on Locke's real meaning. Of course it is not suggested that the place of the Fourth Book and the dependence of the others upon it had remained entirely hidden from previous writers upon Locke, but the insight has never before been so consistently used as the key to the true interpretation of his meaning.

This at once disposes of the current notion that Locke intended to start with „simple ideas" or the bare particulars of sense, and to build up the fabric of knowledge entirely out of these sensational atoms. Ideas, whether simple or complex, are regarded by Locke as only elements in knowledge, and they can by no possibility of themselves constitute knowledge, which consists, according to his definition, in the perception of the relations between ideas. Then again, Locke's insistence on experience as the source of all our ideas does not, on investigation, necessarily mean more than the later dictum of Kant, with which everyone would agree, that man possesses no knowledge prior to experience. The polemic, in fact, against innate ideas or innate principles pervades Locke's whole argument to a much greater extent than is com-

monly supposed. By innate principles he understood ready-made knowledge, consciously present to the mind from the earliest dawn of experience. This absurdity seems to us hardly to require refutation, but the underlying motive of Locke's vigorous and reiterated attack was his jealousy of what seemed to him a deliberate attempt to withdraw large portions of our knowledge from critical examination by an untenable appeal to authority. Obviously, however, the complete success of Locke's argument in such a quarrel does not establish the thesis of pure sensationalism, as that was understood by his successors. Locke's own arguments in such crucial instances as the idea of substance, of power, of infinity in time space and number, are intended simply to establish the fact (which would not now be questioned) that even those ideas, such as infinity and eternity, which seem at the furthest removed from sense, are in their origin inseparable from the humble particulars of sense-perception. But while they thus arise in and with the rudimentary experiences of sense, Locke shows himself nowise concerned to deny the element of formal or intellectual necessity which they reveal in the constitution of experience. „Whatever change is observed," he says, „the mind must collect a power somewhere able to make that change." And he talks quite freely of substance as an idea which can come to us neither by sensation nor reflection, but is „framed" by the mind as a „correlative idea." „So long as there is any simple idea or sensible quality left, according to my way of arguing, substance cannot be discarded, because all simple ideas, all sensible qualities, carry with them a supposition of a substratum to exist in it, and of a substance wherein they inhere." Certainly Locke gave no explicit account of the intellectual necessities which, in such passages, he plainly acknowledges: but that is simply to say that he had not yet come in sight of the problems discussed by Hume and Kant. On those and many other points Professor Fraser leads us back to Locke's own point of view. Here and there he may possibly go too far in reaction from the traditional view of Locke. Unquestionably the sensationalist leaven must have been strongly present in many of Locke's unguarded statements; it would be impossible other-

wise to understand the subsequent development to which his writings gave rise. But this rehabilitation of Locke is undertaken in no spirit of paradox or caprice, like some attempts to whitewash questionable heroes. It admits with a wise candour the many limitations and defects of its subject, while endeavouring with a large-minded sympathy to do justice to Locke's honourable and eminently human, if not profoundly speculative, attitude of mind.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Aall, Anathan, Der Logos bei Heraklit, Zeitschr. für Philosophie Bd. 106, H. 2.

Adickes, Erich, Kant-Studien, Kiel, Lipsius & Fischer.

Adlhoch, B., Der Gottesbeweis des heil. Anselm, Philosophisches Jahrbuch VIII, 3.

Albert, G., Kant's transcendentale Logik mit Rücksicht auf Schopenhauer, Wien, Hölder.

Amsdorf, J., Symbolae ad Aristotelis politicorum crisin spectantes, II., Progr., Landshut.

Apel, M., Kants Erkenntnisstheorie u. seine Stellung zur Metaphysik, Berlin, Mayer & Müller.

Apelt, O., Platons Sophistes, Rhein. Museum, N. F., Bd. 50, H. 3.

Arneth, H. v., Das klassische Heidenthum u. die christliche Religion, 2 Bde., Wien, Konegen.

Asmus, J. R., Julian und Dion Chrysostomus, Progr. Traubenbischofsheim.

Baumgarten, Mich., Seneca und das Christenthum, Rostock, Werther.

Baumgartner, M., Die Erkenntnisslehre des Wilh. von Auvergne, Münster, Aschendorff.

Berger, H., Die Zonenlehre des Parmenides, Akad. Progr. Leipzig.

Bertram, H., Die Bildersprache Platons, Progr. Pforta.

Bodemann, E., Die Leibniz-Handschriften zu Hannover, Hannover, Hahn.

Bonnhöfer, A., Zur stoischen Psychologie, Philologus Bd. 54, H. 3.

Brandt, G., Die Lehre vom Erkennen bei Hobbes, Diss. Kiel.

Christ, A. F., Beiträge zur Kritik des Platonischen Laches, Progr. Prag.

Deussen, P., Zur Erinnerung an Gustav Glogau, Kiel, Lipsius & Fischer.

Diederich, B., Platons Politikos u. Republik, N. Jahrb. für Philol. Bd. 151/2, H. 9.

Diekamp, F., Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Diss. Münster.

Doctor, M., Die Philosophie des Joseph ibn Zaddik, Diss. Breslau.

Duker, A. C., Gisbert Voëtius (I. Bd., 1. Hälfte, holländisch) Leiden, Brill.

Ehrenpreis, M., Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrh. Diss. Erlangen.

Eleuthenopulos, H., Die Erkenntnisstheorie von F. C. C. von Creuz, Diss. Leipzig.

Elter, A., De Aristobulo Judaeo comment. V, Progr. Bonn.

Erdmann, J. E., Grundriss der Gesch. d. Philos. 4. Aufl., bearbeitet von Benno Erdmann, Lief. 1—15, Berlin, Hertz.

Esser, Fr. Th., Thomas von Aquins Schöpfungslehre, Münster, Aschendorff.

Fee, D. Mc., Berkeleys neue Theorie des Sehens, Diss. Zürich.

Feldner, G., Die Neo-Thomisten, Jahrbuch für Pilos. etc. IX, 4: X, 1.

Fischer, Kuno, Shakespeare und die Bacon-Mythen, Heidelberg, Winter.

Frotscher, P. G., Lactantius' Verhältniss zur griech. Philosophie, Diss. Leipzig.

Gercke, A., Seneca-Studien, Leipzig, Teubner.
Geyer, O., Schleiermachers „Psychologie“, nach den Quellen beurtheilt, Progr. Leipzig.
Glossner, M., Die Philosophie des heil. Thomas, Jahrbuch für Philos. IX, 2, 4.
Gneisse, G., Das sittliche Handeln nach Kants Ethik, Progr. Colmar (Elsass).
Gross, O., Die Weltentstehungslehre des Theophilus von Antiochia, Diss. Leipzig.
Hancke, E., Bodin über die Souveränität, Breslau, Köbner.
Hoar, Rob., Der angebliche Mystizismus Kants, Diss. Bern.
Höffding, H., Geschichte der neueren Philosophie, Bd. I, deutsch von Bendixen, Leipzig, Reisland.
Hoff, J., Die Staatslehre Spinoza's, Diss. Jena.
Ihm, M., Zur Ueberlieferung des älteren Seneca, Rhein. Museum, N. F., Bd. 50, H. 3.
Kanter, F., Beiträge zur Kenntniss der Rechtsphilos. u. Ethik Mar Samuels, Diss. Bern.
Koch, H., Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita, Philologus, Bd. 54, H. 3
Kühnemann, E., Kant's und Schiller's Begründung der Aesthetik, Habilit. Marburg.
— — Die Ethik des deutschen Idealismus, Zeitschr. für Philos. Bd. 106. H. 2.
Land, J. P. N., Arnold Geulincx und seine Philosophie, Haag, Nyhoff.
Landwehr, Die Echtheit des platonischen Dialogs Laches, Progr. Ravensburg.
Lange, F. A., Geschichte des Materialismus (populäre Ausgabe), 1. Lief., Leipzig, Baedeker.
Lindt, P. von, Kant und A. v. Humboldt, Zeitschr. für Philos., Bd. 107, H. 1.
Mandl, S., Kritische Beiträge zur Metaphysik Lotze's. Diss. Bern.
Marschner, Die erkenntnissth. Grundlagen des historischen Materialismus, Zeitschr. für immanente Philos. Bd. I, H. 1.
Meinel, G., Dionysos oder Longinos, über das Erhabene, Progr. Kempten.
Müller, C., Ueber Kant's Stellung zum Idealismus, Progr. Berlin (Joachimsthal).
— — J. v., Galens Werk vom wissenschaftlichen Beweis, München, Franz.
Neuwirth, S., Pantheismus u. Individualismus bei Schopenhauer, Diss. Würzburg.
Niemann, A., Augustin's Geschichtsphilosophie, Diss. Greifswald.
Nietzsche, Friedr., Werke, Bd. IX u. X, Leipzig, Naumann.
Nossig, A., Versuch einer practischen Kritik der Lehre Spinozas, Stuttgart, Verlagsanstalt.
Pajk, J., Sallust als Ethiker, Progr. Wien.
Paulsen, F., Geschichte des gelehrten Unterrichts u. s. w., 2. Aufl., Leipzig, Veit & Co.
Pohl, O., Lessing's Lehre von der Tragödie verglichen mit der aristotelischen, Progr. Breslau.
Preyer, W., Darwin, Berlin, Hoffmann & Co.
Rangen, J., Das Archontat und Aristoteles' „Staatsverfassung der Athener“, Festschr. Ostrowo.

Reicke, R., Lose Blätter aus Kant's Nachlass, 2. Heft, Königsberg, Beyer.

Rhode, E., Die Religion der Griechen, Rede, Heidelberg, Hörning.

Rolfes, E., Die vorgebliche Praeexistenz des Geistes bei Aristoteles, Philos. Jahrbuch VIII, 3.

— — Der Beweis des Aristoteles für die Unsterblichkeit der Seele, Jahrbuch für Philos. IX, 2.

Schellwien, Rob., Der Geist der neueren Philosophie II, Leipzig, Janssen.

Schneider, W., Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Lehre, Progr. Paderborn.

— — C. M., Der heilige Thomas und der Socialismus, Jahrbuch für Philosophie, IX, 3, 4.

Schütz, L., Der hl. Thomas und sein Verständniss des Griechischen, Philos. Jahrbuch, VIII, 3.

Siebeck, H., Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten, Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 1.

Spinoza, B. de, Opera, ed. J. van Vloten et J. P. N. Land, 2. Aufl., Haag, Nyhoff.

Stählin, O., Beiträge zur Kenntniss der Hdschr. des Clemens Alexandrinus, Progr. Nürnberg.

Strauss, D. Fr., Ausgewählte Briefe, herausg. von Ed. Zeller, Bonn, Strauss.

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars IV. Progr. Greifswald.

Templer, B., Die Unsterblichkeitslehre bei den jüd. Philos. des Mittelalters, Diss. Bern, Wien, Breitenstein.

Thon, O., Die Grundprinzipien von Kant's Moralphilos. Diss. Berlin.

Tille, A., Von Darwin bis Nietzsche, Leipzig, Naumann.

Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philos. III, 1, 8. Aufl. Berlin, Mittler & Sohn.

Uebinger, D., Die philos. Schriften des Nic. Cusanus III, Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 1.

— — Die mathematischen Schriften des Nic. Cusanus, Philosophisches Jahrbuch VIII, 3.

Vogel, C., Die Oekonomik des Xenophon, Diss. Erlangen.

Weber, H., De Senecae Philosophia dicendi genere Bioneo, Diss. Marburg.

Wegner, F., Die Verdienste der aristotelischen Ethik und das Prinzip der Persönlichkeit, Diss. Jena.

Weir, S., Der Monismus mit besonderer Rücksicht auf Spencer, Diss. Jena.

Zahlfleisch, J., Kritisches zu Aristoteles, Zeitschr. f. österr. Gymnasien. Jahrg. 46, H. 11.

— — Kritisches zu Aristoteles, Philologus Bd. 54, H. 2.

— — Die von Aristoteles in seinen Ethiken angewandte Methode, Jahrbuch für Philosophie X, 1.

B. Französische Litteratur.

Adam, Note sur le texte des „Regulae ad directionem ingenii“ de Descartes, Rev. philos, Sept. 1895.

Amélineau, La philosophie dans l'ancienne Égypte, Paris, Leroux.
Barthélemy Saint-Hilaire, Victor Cousin, 3 vol., Paris, Alcan.
Beaulavon et Parodi, Berkeley: oeuvres choisies, Paris, Alcan.
Collignon, A., Diderot, Paris, Alcan.
Dugas, Auguste Comte, Rev. philos. II. 9, Sept.-Oct. 1895.
Duproix, P., Kant et Fichte et le problème de l'éducation, Genève, George & Co.
Lagneau, J., Quelques Notes sur Spinoza, Rev. de Métaph. III, 4.
Lichtenberger, Le socialisme au XVIII siècle, Paris, Alcan.
Mabilleau, L., Histoire de la philosophie atomistique, Paris, Alcan.
Martineau, H., La philosophie d'A.Comte, Paris, Bahl.
Ploige, S. de, La théorie thomiste de la propriété, Revue Néo-Scolastique, II, 3.
Thamio, R., Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle, Paris, Masson.

C. Englische Litteratur.

Adickes, R., German Kantian Bibliography, Supplement I der Philosophical Review, Juni 1895.
Albee, E., The Ethical System of Cumberland, ebenda IV, 4, Juli 1895.
Brandt, F. B., Benecke, New York, Macmillan & Co.
Carlile, W. W., Natura naturans, the philos. Review IV, 6 (Nov. 95).
Felkin, H. M. and E., An Introduction to Herbart, London, Sonnenschein & Co.
Hardie, R. P., The Poetics of Aristotle, Mind, Juli 1895.
King, H. C., The Microcosmos of Lotze, Oberlin, Pearce & Randolph.
Oordt, J. W. G. van, Plato and his time, Haag, Nyhoff.
Scott, W. R., History of ancient Philosophy, London, Elliot Stock.
Stokes, G. J., Gnosticism and modern Pantheism, Mind, Juli 1895.
Subrahmanyam, A., A Synopsis of Aristotles Philosophy, Madras, Varadachari & Co.
Thompson, A. B., The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge, Boston, Ginn & Co.

D. Italienische Litteratur.

Calendo, A., Tommaso Campanella, Roma, Accad. dei Lincei.
Cantoni, C., Luigi Ferri, Riv. ital. di Filos. X, 1, Juni 1895.
Credaro, L., Le basi della teorica Herbartiana dell' istruzione, ebenda.
Cesca, G., L'idealismo soggetivo di Fichte, Padova, Drucker.
Chiapelli A., I caratteri orientali dello Stoicismo, Napoli, Università.
Faggi, A., Fechner e la sua costruzione psicofisica, Riv. ital. di filos. X, 2.
Felici, G. S., Tom. Campanella, Lanciano, Carabba.
Zuccante, G., La dottrina della coscienza morale nello Spencer, Lonigo, Gaspari.

Kantstudien.

Philosophische Zeitschrift

unter Mitwirkung von

E. Adickes, É. Boutroux, Edw. Caird, C. Cantoni, J. E. Creighton, W. Dilthey, B. Erdmann, K. Fischer, M. Heinze, R. Reicke, A. Riehl, W. Windelband

und anderen Fachgenossen

herausgegeben von

Dr. **Hans Vaihinger,**

o. ö. Professor an der Universität Halle a. S.

Die Kantforschungen haben in den letzten Jahrzehnten an Umfang wie an Vertiefung so sehr zugenommen, dass nunmehr ein eigenes Organ für dieselben nothwendig erscheint. Wie für Goethe, für Shakespeare, ja für Comenius eigene Jahrbücher und Gesellschaftsschriften herausgegeben werden, so erfordert auch die Universalität des Kantischen Geistes eine umfassende Erforschung desselben, wie sie nur durch ein fortlaufendes Organ gewährleistet werden kann, in welchem die Kantforschnngen des In- und Auslandes eine gegenseitig fördernde Concentration erfahren.

Das Arbeitsgebiet der „Kantstudien" wird naturgemäss in erster Linie die Ergründung der Werke Kants selbst umfassen: erstens die Erforschung der sachlichen und psychologischen Bedingungen ihrer Entstehung, zweitens die Durchleuchtung ihres Inhaltes im Ganzen wie im Einzelnen. Die erstere Aufgabe erweitert sich aber von selbst zu der Durchforschung des gesammten historischen Untergrundes, auf welchem das Lehrgebäude Kants beruht: die Wurzeln der Kantischen Philosophie sind ja weitaus noch nicht alle und noch nicht vollständig blosgelegt, und speciell das XVIII. Jahrhundert, trotzdem es das uns nächstliegende ist, ist nach dieser Richtung hin noch lange nicht genügend durchforscht. Und die zweite Aufgabe führt von selbst über die blosse Erläuterung dessen, was Kant gesagt hat und hat sagen wollen (was ja noch vielfach Gegenstand heftigster Discussion ist) hinaus zur Prüfung des Werthes der Kantischen Aufstellungen für unser heutiges Denken überhaupt. Wie die grossen Philosophen nach Kant überall an ihn angeknüpft haben, auch wo sie ihn bekämpften und über ihn hinausgiengen (ein Zusammenhang,

welcher ebenfalls noch nicht hinreichend durchforscht ist), so giebt es kaum ein Problem der heutigen Philosophie, dessen Discussion nicht mit Nothwendigkeit auf Kant zurückführte, derart, dass die Auseinandersetzung der Sache selbst und die Auseinandersetzung mit Kant oft gar nicht mehr zu trennen sind. Ist doch Kant mit Recht der „Schlüssel zur modernen Philosophie" genannt worden.

Dieser systematischen Aufgabe werden sich die „Kantstudien" nicht weniger widmen als jener historischen, sodass die „Kantstudien", während sie einerseits eine Specialität pflegen, welche in den übrigen Zeitschriften nicht genügende Berücksichtigung finden kann, doch andererseits gegenüber dem Zerfallen der philosophischen Zeitschriften in systematische und historische eine innige Verbindung dieser beiden auf einander angewiesenen Seiten darstellen.

Die „Kantstudien" wollen keiner besonderen Richtung dienen; die bisherige Thätigkeit des Herausgebers bürgt auch dafür, dass weder die apologetische noch die polemische Tendenz einseitig zur Geltung kommen werden.

Eine wichtige Aufgabe sehen die „Kantstudien" vor allem darin, der neuen von der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin beschlossenen Kantausgabe zu dienen und dieselbe vorbereitend zu unterstützen. Insbesondere stellen wir uns Untersuchungen zur Verfügung, welche für diese Ausgabe angestellt worden sind, aber nach deren Plan in sie selbst nicht hineingehören.

Dem internationalen Character der Kantforschung entsprechend wird die Zeitschrift auch französische, englische (inclusive amerikanischer) und italienische Beiträge in den Originalsprachen bringen. Die Einwirkung Kants auf das gesammte Geistesleben der europäischen und aussereuropäischen Culturnationen ist ja unleugbar sehr gross und die Darstellung jenes Einflusses Kants, sowie speciell der Einwirkung desselben auf das deutsche Geistesleben und die deutsche Litteratur wird naturgemäss ebenfalls zum Arbeitsfeld der „Kantstudien" gehören.

Die Verwirklichung dieser Aufgaben wird die Zeitschrift in folgender Weise zu erreichen suchen:

1) Die „Kantstudien" werden erstens Originalbeiträge bringen, welche in Form grösserer und auch kleinerer Abhandlungen einestheils unser Wissen über Kant erweitern, und anderntheils auch zu der Philosophie desselben kritische Stellung nehmen. Auf diese Weise sollen die wichtigsten Streitpunkte des Kantstudiums, sowie die durch Kant geschaffenen Probleme der gesammten Philosophie zur Sprache kommen.

2) Sodann werden die „Kantstudien" über die neuesten Kantiana eingehende Recensionen bringen, welche nicht blos Analysen des Inhaltes geben, sondern auch sachliche Förderung der behandelten Probleme anstreben sollen.

3) Ueber die ausländischen Kantpublicationen werden Jahresberichte von Angehörigen der betr. Nationen orientirende Uebersichten geben.

4) Kurze Selbstanzeigen sollen den Verfassern von neuen Erscheinungen Gelegenheit geben, in authentischer Form die Lesewelt über ihre Ab-

sichten aufzuklären. Solche Selbstanzeigen schliessen Recensionen desselben Werkes von anderer Seite nicht aus.

5) Durch die Einführung einer Rubrik: Exegetische Miscellen kommen die „Kantstudien" einem oft gefühlten Bedürfniss entgegen: es wird dadurch den Freunden der Kantforschung Gelegenheit gegeben, einzelne besonders schwierige und dunkle Stellen bei Kant — an denen ja bekanntlich kein Mangel ist — auch ausserhalb des Zusammanhanges einer grösseren Arbeit speciell besprechen zu können, resp. auf derartige Stellen aufmerksam zu machen, und deren Erklärung auf solche Weise anzuregen.

6) Ein möglichst vollständiger Litteraturbericht, welcher zugleich ein kurzes orientirendes Referat über die aufgeführten Publicationen geben soll, wird sämmtliche Schriften, Dissertationen, Programme, Sonderabdrücke, Gelegenheitsschriften, Zeitungsaufsätze u. s. w. aufzählen, in welchen von Kant direct oder indirect die Rede ist.

7) Unter dem zusammenfassenden Titel: Varia sollen endlich alle sonstigen auf Kant bezüglichen Mittheilungen, Anfragen u. s. w. eine Stelle finden.

Jeder Band erhält, ausser der üblichen Inhaltsangabe, sorgfältige Indices, um die Benützung für fernere Kantforschungen zu erleichtern.

Auf Grund dieses Programmes glaubt die neue Zeitschrift auf die thätige Förderung und Theilnahme aller philosophisch Interessirten im In- und Auslande rechnen zu können.

Die „Kantstudien" werden in zwanglosen Heften erscheinen, welche zu Bänden von circa 30 Bogen zusammengefasst werden sollen.

Heft 1 kommt Anfang 1896 zur Ausgabe.

Den Verlag hat die Buchhandlung von Leopold Voss, Hamburg und Leipzig übernommen, welche auch — direct oder durch Vermittlung einer Sortimentsbuchhandlung — Bestellungen auf Abonnements entgegennimmt. Der Preis des einzelnen Bandes beträgt 12 Mark.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 3. Heft.

XVI.

Zur Philebosfrage.

Von

Ferdinand Horn in Wien.

In einer Abhandlung, welche die Ueberschrift trägt: „Die neueste Athetese des Philebos“ (Arch. f. Gesch. d. Philos. IX S. 1—23), hat Herr Professor Apelt in Weimar den Schlussabschnitt meiner im J. 1893 veröffentlichten „Platonstudien“ zum Gegenstande einer — wenigstens der Absicht nach — vernichtenden Kritik gemacht und zu zeigen gesucht, dass die zahlreichen Gründe, aus welchen ich die Unechtheit des Philebos erschliessen zu müssen glaubte, nicht nur ungeeignet seien meine Behauptung zu erweisen, sondern dass sie teilweise dazu beitragen die Ueberzeugung von der Echtheit des Werkes zu bestärken. Die Streitfrage ist für die Geschichte der griechischen Philosophie von erheblicher Bedeutung, denn der Philebos hat bisher als eine Hauptquelle für die Erkenntniss der platonischen Lehre gegolten, und diese Sachlage wird es rechtfertigen, wenn ich die erwähnte Kritik einer Prüfung unterziehe, welche mir zugleich die erwünschte Gelegenheit geben wird, in Ergänzung meiner Platonstudien manches in ein noch helleres Licht zu stellen, sowie hie und da einiges nachzutragen, was in jener Arbeit, die einen weit grösseren Stoff zu bewältigen hatte, nicht gut unterzubringen war. Die Polemik wird demnach wol den Ausgangspunkt, aber keineswegs den ausschliesslichen Inhalt

der nachfolgenden Erörterungen bilden. Wenn ich es dabei um des unentbehrlichen Zusammenhanges willen nicht völlig werde vermeiden können, einzelnes schon früher gesagte neuerlich zu berühren, so bin ich der Genehmhaltung des einsichtigen Lesers im vorhinein gewiss.

I. Die Lust als Lebensprincip.

An der Spitze des Philebos steht die Frage ob die Lust oder die Erkenntniss das Gute sei. Protarchos behauptet, es sei die Lust, und Sokrates legt ihm deshalb die Frage vor, ob er in einem ausschliesslich von grösster Lust erfüllten Leben (ἡδόμενος ἡδονὰς τὰς μεγίστας p. 21 A) jene vollkommene Befriedigung zu finden hoffe, welche das Gute uns gewähren müsse. Da Protarchos die Frage bejaht, setzt ihm Sokrates auseinander, dass er in einem solchen Leben auf jede Spur einer geistigen Regung verzichten müsste, so dass er nicht einmal von seiner gegenwärtigen Lust eine Vorstellung noch von der vergangenen die leiseste Erinnerung hätte und mithin nicht das Leben eines Menschen sondern eines Weichtieres (οὐκ ἀνθρώπου βίον ἀλλά τινος πλεύμονος p. 21 C) führen würde, worauf denn Protarchos die gewünschte verneinende Antwort giebt. — Diese Fragestellung und Beweisführung habe ich (Platonstud. S. 375) als unrichtig bezeichnet, weil Sokrates dem Protarchos nicht die Lust eines Menschen, sondern die eines Weichtieres in Aussicht stelle, mit welcher ein Mensch unmöglich sich begnügen könne. Der Herr Kritiker aber verteidigt die Fragestellung des Sokrates. Wer eine paradoxe Behauptung widerlegen will, sagt er S. 3, der hat nicht nur das Recht sondern die Pflicht sie „bis in ihre äussersten Consequenzen zu verfolgen" um ihre Haltbarkeit zu erproben; demnach sei auch Sokrates berechtigt gewesen zu zeigen, wohin man komme, wenn man die Lust ohne Rücksicht auf Denktätigkeit zum Lebensprincip mache, denn Philebos und Protarchos hätten den Satz, dass die Lust das Gute sei, ganz allgemein eingeführt und ihn „ausdrücklich als giltig für alle Geschöpfe hingestellt".

Diese Sätze sollen nicht bestritten werden, allein der Sache des Sokrates vermögen sie nicht zu helfen, denn dieser zieht aus

dem Satze, den er bekämpft, nicht die äussersten Consequenzen sondern falsche Consequenzen und damit verliert sein Argument alle Beweiskraft. Aus dem Satze, dass die Lust für alle Geschöpfe das Gute ist, folgt nämlich durchaus nicht, wie Sokrates meint, dass es für alle Geschöpfe nur Einerlei Lust geben kann, sondern es folgt im Gegenteil, dass man jedem Geschöpfe gestatten muss auf seine eigene Weise der Lust nachzugehen. Denn Lust kann nie etwas anderes sein als die Befriedigung der natürlichen Anlagen und Bedürfnisse, oder wie es Platon in den Büchern vom Staate (IX p. 585 D) ausdrückt, Erfüllung mit dem, was der Natur gebührt (πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων). Da nun die Anlagen der Geschöpfe von grösster Mannigfaltigkeit sind, muss es auch ihre Lust sein, und wer wie Sokrates die Lust einer einzigen Art von Geschöpfen allen anderen aufdrängen wollte, der würde für diese anderen nicht die Lust sondern die Unlust zum Princip machen. Die von Sokrates entworfene Beschreibung des „für alle Geschöpfe giltigen" Lustlebens beweist dies deutlicher als alles andere. Dieses Leben würde für den Menschen nicht weniger bedeuten als den Verzicht auf Familienleben, auf Freundschaft und geselligen Verkehr, auf die Freude an Kunst und Wissenschaft, ja selbst auf Spiel und Scherz, und würde nichts übrig lassen als die Sinnengenüsse gröbster Art, denn auch eine Verfeinerung der Sinnengenüsse ist ohne irgend welche Denktätigkeit nicht möglich. Ein solches Leben aber müsste den Menschen anstatt ihn mit Lust zu erfüllen binnen kürzester Frist zur Verzweiflung treiben, ja es wäre selbst für einen Sperling unannehmbar, denn auch dieser muss um sich seines Lebens zu freuen wenigstens seine Jungen kennen und den Weg zu seinem Neste finden, und dazu bedarf er einer mehr oder minder klaren Vorstellung und Erinnerung. Demnach durfte Sokrates um den Protarchos zu widerlegen nicht damit anfangen den Menschen zum Weichtier herabzudrücken, sondern er musste ihn nehmen, wie er ist, und ihm als solchem die reichste Fülle von Genüssen in Aussicht stellen, deren er nach seiner von der Natur empfangenen leiblichen und geistigen Ausstattung fähig ist. Es steht allerdings zu vermuten, dass in diesem Falle Protarchos nicht abgelehnt sondern angenommen hätte.

Man könnte vielleicht einwenden, dass ein so beschaffenes Menschenleben nicht mehr von blosser Lust sondern auch von Geistestätigkeit erfüllt wäre und dadurch gegen die Voraussetzung verstiesse. Allein diese Einwendung ist nicht zutreffend. Denn die Geistestätigkeit kommt hier nicht um ihrer selbst willen sondern nur deswegen und auch nur insoweit in Betracht als sie dazu dienen kann Lust zu erregen, sie ist also nicht Zweck oder Princip des Lebens sondern nur Mittel für den Lustzweck. Dass sie diess in reichem Maasse sein kann, hat Sokrates selbst im weiteren Laufe des Gespräches auseinandergesetzt, freilich ohne zu bemerken, dass er damit seinen früheren Ausführungen den Boden entzieht. So ist die Haltung des Philebos in dieser Frage einerseits mit sich selbst und mit der Natur der Dinge im Widerspruch, andererseits unvereinbar mit derjenigen Auffassung der Lust, welche von Platon in den Büchern vom Staate und damit übereinstimmend im Timäos (p. 81 D) verkündet wird.

II. Die Vernunft als Ursache.

Um das gegenseitige Verhältniss von Lust, Vernunft und dem aus beiden gemischten Leben genauer zu erkennen will Sokrates diese drei Zustände auf die Grundarten des Seienden zurückführen und unterscheidet zu diesem Ende vier solcher Grundarten:

1) das Grenzenlose,
2) das Begrenzende,
3) das aus diesen beiden Gemischte,
4) das die Mischung bewirkende Ursächliche.

Er reiht nun das aus Lust und Vernunft gemischte Leben in die dritte, die Lust in die erste, die Vernunft in die vierte oder die Kategorie der Ursache. Diese Einreihung ist, wie ich in meinen Platonstudien (S. 377) auseinander gesetzt habe, unmöglich: nachdem die dritte Kategorie eine Mischung der beiden ersten darstellen soll und die Lust zur ersten gehört, muss ohne Frage die Vernunft der zweiten zugewiesen werden. Der Herr Kritiker aber verteidigt die von Sokrates vorgenommene Einreihung mit folgenden, einer besonderen Beachtung empfohlenen Gründen. Es müsse, sagt er S. 5 und 6, zwischen dem göttlichen und dem menschlichen

Nus genau unterschieden werden, das eigentlich Ursächliche im Philebos sei der göttliche Nus oder die Weltvernunft, der menschliche Nus dagegen „und mit ihm die Phronesis“ sei nicht die oberste Ursache selbst sondern nur etwas ihr verwandtes (*αἰτίας ξυγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους* p. 31 A). Angewandt nun auf die Welt des Guten sei die Lust das Grenzenlose, wozu die Vernunft die Grenze bringe, durch deren Beimischung das Gute als ein begrenztes, als ein gemischtes und gewordenes Sein hervorgehe, die Mischung aber geschehe durch den Nus des Zeus, d. i. durch die Gottheit. „Der menschliche Nus“ heisst es weiter „ist nicht die eigentliche und oberste Ursache der Mischung sondern sie geht zu Lehen bei der Weltursache, als deren Werkzeug sie das Begrenzende in die menschlichen Triebe bringt. Durch sie wird die Lust in ihre vernünftigen Schranken gewiesen, sie ist die Grenzhüterin und so wird sie denn auch als die Grenze selbst genommen“.

Die Argumentation des Herrn Kritikers ist hier nur im Auszuge wiedergegeben, aber auch aus diesem ist ihr Charakter deutlich zu erkennen. Sie ist nämlich das Musterstück einer Ausdrucksweise, welche mit allen erdenklichen Anstrengungen das Kunststück vollbringen will, Ja und Nein zugleich zu sagen. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist so einfach wie möglich, sie lautet: in welche der vier Kategorien des Philebos gehört die menschliche Vernunft? Da die erste und die dritte Kategorie schon besetzt sind, so sind auf diese Frage folgende vier Antworten möglich: sie gehört in die zweite oder in die vierte Kategorie oder allenfalls in beide zusammen oder in keine von beiden. Für jede dieser Möglichkeiten findet sich in den Ausführungen des Herrn Kritikers ebensowol ein Ja wie ein Nein. Die menschliche Vernunft, sagt er, ist nicht die „oberste“ Ursache selbst, aber sie ist etwas ihr verwandtes, sie ist nicht die „eigentliche“ Ursache der Mischung, aber sie geht „zu Lehen“ bei der Weltursache und ist ihr „Werkzeug“, sie bringt das Begrenzende in die menschlichen Triebe, aber sie ist „nicht unmittelbar die Grenze selbst“, und sie wird doch wieder als „die Grenze selbst“ genommen, weil sie die „Grenzhüterin“ ist.

Alle diese Künste werden gemacht um eine klare Sachlage zu

verwirren und sich der Anerkennung der Tatsache zu entziehen, dass Sokrates auf seine eigene Frage eine verkehrte Antwort gegeben hat. An dieser Tatsache aber wird durch alle Anstrengungen nichts geändert werden. Vor allem wird daran nichts geändert durch die Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Vernunft. Diese Unterscheidung ist allerdings im Philebos vorhanden, für die vorliegende Frage aber ohne Bedeutung. Wenn der Herr Kritiker andeuten zu wollen scheint — mit klaren Worten sagt er es natürlich nicht — dass Sokrates nur die göttliche Vernunft der vierten, die menschliche aber der zweiten Kategorie habe zuweisen wollen, so steht diess mit den Worten des Sokrates in offenem Widerspruch. Sokrates stellt nämlich die bestimmte Theorie auf, dass der Menschenleib ganz so zusammengesetzt ist wie der Weltleib. Dieselben vier Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde finden sich in beiden, nur im Menschenleibe in weit geringerer Vollkommenheit (p. 29A f.); und ebenso sind die vier Kategorien des Seienden, die Sokrates hier nochmals namentlich aufzählt, in beiden vorhanden und haben in beiden dieselbe Bestimmung (p. 30AB). Was die vier Kategorien bei uns Menschen vermögen, sagt er an der zuletzt angeführten Stelle, das muss ihnen auch im Weltleibe möglich sein. Es kann mithin keinem Zweifel unterliegen, dass es unzulässig ist für die Kategorien des Menschenleibes eine andere Einreihung vorzunehmen als für die des Weltleibes und wenn Sokrates die Vernunft schlechthin in die Kategorie der Ursache stellt (p. 30 DE), so muss diess für die menschliche Vernunft ebenso gelten wie für die göttliche. — Nicht minder unzulässig aber wäre das andere Auskunftsmittel, die Vernunft der zweiten und vierten Kategorie zugleich zuzuweisen d. h. das ursächliche zugleich als das begrenzende zu erklären. Abgesehen davon, dass hiefür in den Worten des Sokrates sich nicht der geringste Anhaltspunkt findet, würde dadurch die Zahl der Kategorien von vieren auf drei eingeschränkt, während Sokrates immerfort von vier Kategorien spricht. Dazu kommt, dass Sokrates der vierten Kategorie eine Sonderstellung gegenüber den drei anderen anweist. Diese drei gehören enger zusammen, sie sind in ihrer Gesammtheit das gewordene und dasjenige, woraus

alles wird (τὰ μὲν γιγνόμενα καὶ ἐξ ὧν γίγνεται πάντα p. 27 A), ihnen steht die Ursache der Mischung und des Werdens selbständig gegenüber, sie ist das herrschende, jene sind das beherrschte (ebenda). Eine Zusammenwerfung der vierten Kategorie mit den drei anderen ist also ganz ausgeschlossen.

Wir stehen somit nach Wegräumung dieser verunglückten Beschönigungsversuche wieder auf demselben Punkte wie vorher, nämlich vor der einfachen Tatsache, dass Sokrates die Vernunft schlechthin, d. h. die göttliche wie die menschliche in die Kategorie der Ursache gereiht hat. Diese Einreihung aber ist aus drei Gründen verfehlt: sie widerspricht der Voraussetzung, dass das gemischte Leben eine Mischung aus grenzenlosem und begrenzendem ist, sie widerspricht der Voraussetzung, dass die Ursache der Mischung nicht zugleich ein Bestandteil der Mischung sein kann, sie beseitigt aus dem gemischten Leben die Kategorie der Begrenzung und damit alle die Vorteile, welche Sokrates aus der Begrenzung des Grenzenlosen abgeleitet hat.

III. Leibeslust, Seelenlust, Begierde.

Nachdem Sokrates die Einreihung in die Kategorien vollzogen hat, geht er dazu über das Wesen der Lust zu untersuchen. Hier aber ergiebt sich ihm eine Schwierigkeit. Es wird kaum möglich sein, sagt er p. 31 B, die Lust abgesondert von der Unlust (λύπης χωρίς) zu erfassen und doch kann nur an der reinen, mit Unlust unvermischten Lust das Wesen derselben gründlich erkannt werden (p. 32 CD). Diese Schwierigkeit sucht er, wie ich in meinen Platonstudien (S. 380) auseinandergesetzt habe, dadurch zu überwinden, dass er in den Vorgängen unseres Sinnenlebens die Zustände des Leibes und der Seele strenge von einander sondert und die ersteren als gemischte, die letzteren aber als reine Lust betrachten zu können meint. So habe im Zustande des Hungers die Unlust über die Leerheit von Speise ihren Sitz im Leibe, das Begehren zu essen dagegen gehöre ausschliesslich der Seele an, und wenn mit diesem Begehren die Hoffnung auf Erfüllung sich verbinde, so entstehe daraus eine der Seele allein, abgesondert vom Leibe (χωρὶς τοῦ σώματος p. 32 C, p. 34 C) angehörige, nicht mit Unlust vermischte

Lust. — Gegen diese Construction hatte ich eingewandt, dass sie das Wesen der Lust unverständlich mache, denn das Begehren müsse eben dort seinen Sitz haben wo die Unlust, weil jedes Begehren sich auf eine Aenderung des gegenwärtigen Zustandes richte und daher unmöglich dort entstehen könne, wo dieser Zustand nicht als Unlust empfunden werde.

Diese Bemerkungen werden von dem Herrn Kritiker mit besonderem Nachdruck bekämpft. Platon, sagt er S. 7, unterscheidet allerdings „im Philebos wie in der Republik“ leibliche und seelische Lüste, aber nicht in dem Sinne als gehörten nur die letzteren der Seele, die ersteren ausschliesslich dem Leibe, vielmehr ist alle Lust „als Lust, als Lustgefühl“ ebenso wie die Begierde etwas seelisches. Die Ursache kann im Leibe liegen, die Wirkung selbst aber gehört der Seele. „Bei der sinnlichen Begierde aber stellt Platon“ (d. h. der Verfasser des Philebos) „zwischen die körperliche Anregung und die begehrende Seelentätigkeit noch die *μνήμη* als notwendige Bedingung dazwischen, und indem er so in der *μνήμη* den nächsten Grund derselben sieht, erklärt er sie als *τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον εἶδος* (32 C)“. — Es soll nun durchaus nicht bestritten werden, dass diess — jedoch mit Ausnahme der Ableitung der Begierde aus dem Gedächtniss — die Lehre Platons ist. Allein wenn sich herausstellt, dass die Lehre des Philebos eine ganz andere ist und dass insbesondere die Ableitung der Begierde aus dem Gedächtniss einen der stärksten Widersprüche gegen Platon enthält, so wird man einräumen müssen, dass sich hieraus ein gewichtiges Bedenken gegen die Echtheit des Philebos ergiebt.

Der philebische Sokrates unterscheidet in den Vorgängen unseres Sinnenlebens (c. 17 f.) zwei Arten von Lust, welche er als *ἓν εἶδος* und *ἕτερον εἶδος* einander gegenüberstellt. Er giebt zunächst die bekannte Definition: Störung der Harmonie durch Hunger, Durst und ähnliches ist Unlust, Wiederherstellung der Harmonie ist Lust. Diess wollen wir, sagt er, als Eine Art von Lust und Unlust setzen (*τοῦτο ἓν εἶδος τιθώμεθα λύπης τε καὶ ἡδονῆς* p. 32 B). Nun aber, fährt er fort, nimm die Erwartung, welche in der Seele diesen Zuständen vorhergeht, und zwar die

der Lust vorhergehende als angenehm und zuversichtlich (ἡδὺ καὶ θαρραλέον), die der Unlust vorhergehende aber als ängstlich und schmerzlich (φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν p. 32 C). Diess ist also, sagt Protarchos, eine zweite Art von Lust und Unlust (ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος), welche gesondert vom Leibe (χωρὶς τοῦ σώματος) in der Seele selbst durch Erwartung entsteht, und Sokrates stimmt ihm zu, indem er beifügt, dass wir es hier mit klaren und ungemischten Zuständen von Lust und Unlust zu thun haben (εἰλικρινέσι τε ἑκατέροις γιγνομένοις καὶ ἀμίκτοις λύπης τε καὶ ἡδονῆς) und dass es demnach hier möglich sein werde zu erkennen, ob die Lust an sich gut und begehrenswerth sei (p. 32 CD).

Aus dem bisherigen ist zunächst soviel klar, dass die Seele in dieser zweiten Art von Lust eine andere Stellung einnimmt als in der ersten, sie ist hier, wie Sokrates wiederholt betont, vom Leibe gesondert. Um nun diese Sonderung begreiflich zu machen, will Sokrates dartun, dass die zweite Art von Lust ganz und gar aus dem Gedächtniss, also durch reine Seelentätigkeit entsteht (διὰ μνήμης πᾶν ἐστι γεγονός p. 33 C). Zu diesem Ende untersucht er vorerst das Wesen der Begierde und glaubt auch diese auf eine Thätigkeit des Gedächtnisses, nämlich auf die Erinnerung an den der Störung vorhergegangenen Zustand zurückführen zu können. Der Durst, sagt er p. 35 Ef., ist eine Begierde nach Anfüllung mit Getränk, welche bei demjenigen entsteht, der von Getränk entleert ist. Was der durstende begehrt, ist also das Gegenteil des Zustandes, in dem er sich tatsächlich befindet. Wie aber gelangt er zu diesem Begehren? Die Wahrnehmung kann ihn nicht darauf führen, denn diese kann ihm nur seinen tatsächlichen Zustand zum Bewusstsein bringen, welcher nicht der der Erfülltheit sondern der der Leerheit ist. Das Gedächtniss kann ihn nicht darauf führen, denn sonst könnte der zum ersten Mal entleerte kein Begehren nach Anfüllung haben, weil er solche noch nie erfahren hat und sich daher ihrer auch nicht erinnern kann. Auch mit dem Leibe kann er die Anfüllung nicht erfassen, weil dieser entleert ist. Somit bleibt nur übrig, dass die Seele die Anfüllung erfasse mittels des Gedächtnisses (τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν, τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι p. 35 B).

Auf solche Weise sucht Sokrates die Begierde und in weiterer Folge die reine Lust der Seele aus dem Gedächtniss zu erklären. Es ist der geringste Fehler dieser Erklärung, dass sie falsch ist. Niemand wird sich überreden lassen, dass der Hungernde oder Durstende erst des Gedächtnisses bedarf um das Verlangen nach Speise oder Trank zu empfinden, dass der durch Nachtwachen erschöpfte erst durch das Gedächtniss veranlasst wird den Schlaf zu suchen, oder um ein noch kräftigeres Beispiel zu wählen, dass derjenige, der das Unglück gehabt hat unter die Räder eines Wagens oder die Hufe eines Pferdes zu geraten, erst infolge einer Action seines Gedächtnisses wünschen wird aus seiner peinlichen Lage befreit zu werden. Hievon abgesehen würde sich aus dieser Erklärung auch für das von Sokrates als so vergnüglich geschilderte Weichtierleben eine ganz merkwürdige Folge ergeben. Da dieses Leben unter anderem auch von jeder Erinnerung entblösst sein muss, so könnte in demselben zwar die Unlust der Entleerung von Speise und Trank, aber nicht das Verlangen zu essen und zu trinken entstehen, und der mit diesem Leben beglückte Mensch müsste unfehlbar binnen einigen Tagen verhungern und verdursten. Aber alles diess muss zurücktreten neben der unerhörten Leistung, dass Sokrates als Ergebniss der Untersuchung einen Satz verkündet, dessen Unmöglichkeit er in derselben Untersuchung unmittelbar vorher erwiesen hat. Aus dem Gedächtniss, sagt er mit Recht p. 35 A, kann die Begierde nicht erklärt werden, denn der Mensch begehrt auch nach Dingen, die er zuvor nie erfahren hat; wenige Zeilen weiter aber spricht er aus, dass die Begierde „offenbar" aus der Erinnerung entstehe, weil ein anderer Erklärungsgrund für sie nicht denkbar sei.

So ist diese Erklärung an sich beschaffen. Nun soll ihr Verhältniss zur platonischen Seelenlehre in Betracht gezogen werden. Von den drei Teilen der Seele, welche Platon unterscheidet, hat jeder nicht nur seine besondere Verrichtung, sondern auch seine besonderen Begierden (Staat IX c. 7). Unter ihnen aber zeichnet sich der dritte unterste Teil oder die Sinnlichkeit durch die Vielgestaltigkeit und Heftigkeit (πολυειδία, σφοδρότης Staat p. 580 E) seiner Begierden so sehr aus, dass er das begehrliche (ἐπιθυμητικόν)

schlechtweg oder auch wegen seines Trachtens nach Geld und Gut als dem Mittel zur Befriedigung seiner anderen Begierden das habsüchtige (φιλοχρήματον) genannt wird. Nun ist aber dieser Teil der Seele zugleich der gedankenlose (ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν p. 429 D) und das Gedächtniss hat nicht in ihm sondern im denkenden Teile der Seele seinen Sitz. Mithin ist nach Platon bei den zahlreichsten und heftigsten unserer Begierden die Mitwirkung des Gedächtnisses geradezu ausgeschlossen und die Zurückführung der Begierde auf das Gedächtniss bedeutet daher nicht weniger als die völlige Umstossung der platonischen Seelenlehre — ein Umstand, der gleich manchem anderen für sich allein geeignet wäre die Unechtheit des Philebos ausser Frage zu stellen.

Wir müssen uns nun erinnern zu welchem Zwecke Sokrates die Untersuchung über die Begierde eingeschaltet hat. Sie soll den Nachweis liefern, dass an dem ἕτερον εἶδος, d. h. an jener Art von Lust und Unlust, welche aus Hoffnung und Befürchtung entsteht, der Leib nicht beteiligt ist, sondern dass diese ganz der Seele χωρὶς τοῦ σώματος angehört. Wie aber steht es in dieser Hinsicht mit dem ἓν εἶδος, d. h. mit jener Lust und Unlust, welche unmittelbar aus der Störung und Herstellung der Harmonie hervorgeht? Gewiss ist bisher nur, dass an ihr der Leib beteiligt ist, ungewiss aber, in welcher Weise. Ist auch hier die Seele das empfindende, der Leib nur das anregende, oder gehört diese Art von Lust ganz dem Leibe an? Mit anderen Worten: haben nach dem Philebos Leib und Seele ihr gesondertes Empfindungsleben oder gehört das ganze Empfindungsleben der Seele an? Der Herr Kritiker behauptet mit Bestimmtheit das letztere, der Verfasser des Philebos mit gleicher Bestimmtheit das erstere. Sokrates fasst später im Laufe der Untersuchungen über wahre und falsche Lust die eben besprochenen Erörterungen in folgender Weise zusammen (p. 41 B): wir haben vor kurzem ausgesprochen, dass wenn die sogenannten Begierden in uns sind (d. h. in den Vorgängen unseres Sinnenlebens), der Leib auf seine eigene Weise und abgesondert von der Seele in seinen Zuständen bestimmt wird (δίχα ἄρα τότε τὸ σῶμα καὶ χωρὶς τῆς ψυχῆς τοῖς παθήμασι διείληπται). Er wendet also denselben bezeichnenden Ausdruck, welchen er vorhin für das

Verhältniss der Seele zum Leibe gebraucht hatte, nur noch verstärkt durch das kräftige δίχα auch auf das Verhältniss des Leibes zur Seele an, der Leib ist δίχα καὶ χωρὶς τῆς ψυχῆς sowie die Seele χωρὶς τοῦ σώματος, d. h. Leib und Seele haben ihr selbständiges Empfindungsleben und ihre selbständige Lust und Unlust. Demgemäss spricht Sokrates weiterhin ganz bestimmt von Lüsten des Leibes und stellt sie den Lüsten der Seele entgegen. So sagt er p. 46 C, es gebe dreierlei Mischungen von Lust und Unlust, nämlich solche, welche nur im Leibe, und solche, welche nur in der Seele ihren Sitz haben, endlich aber, fährt er fort, werden wir auch solche finden, in welchen Lüste und Unlüste der Seele und des Leibes sich mit einander mischen (τὰς δ' αὖ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος ἀνευρήσομεν λύπας ἡδοναῖς μιχθείσας). Wenn möglich noch deutlicher ist der Ausspruch p. 47 C, wo Sokrates die soeben erwähnte Mischung leiblicher und seelischer Zustände noch genauer als eine solche bezeichnet, in welcher die Seele dem Leibe entgegengesetztes zur Mischung beiträgt, nämlich Unlust zur Lust und Lust zur Unlust (περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, ὡς σώματι ταναντία ξυμβάλλεται λύπην τε ἅμα πρὸς ἡδονὴν καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην κ. τ. λ.)[1]).

Es wird nach alledem nicht mehr zweifelhaft sein wie wir uns das ἓν εἶδος und das ἕτερον εἶδος der Lust und Unlust zu denken haben. Beide entstehen aus einem und demselben Vorgang, nämlich aus einer Störung der Harmonie; das ἓν εἶδος ist die unmittelbare Wirkung des Vorganges und hat im Leibe abgesondert von der Seele seinen Sitz, das ἕτερον εἶδος ist die durch Erinnerung und Begierde vermittelte Wirkung des Vorganges und hat in der Seele abgesondert vom Leibe seinen Sitz. Wie wenig diese Construction mit der Lehre Platons vereinbar ist, welche alles Empfindungsleben ausschliesslich der Seele zuweist, hat der Herr Kritiker in den zuvor angeführten Bemerkungen selbst anerkannt und ist übrigens jedem Kenner Platons ohne weiteres klar.

---

[1]) Der Wortlaut der Stelle ist bekanntlich streitig, doch wird der Grundgedanke, dass Leib und Seele entgegengesetztes in die Mischung bringen, durch den Streit um so weniger berührt, als diese Stelle nur dasjenige wiederholt, was schon die im Texte angeführte Stelle p. 46 C ausgesprochen hatte.

IV. Wahre und falsche Lust.

Einen breiten Raum füllt im Philebos die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Lust, welche Sokrates mit allen Mitteln der Ueberredung dem Protarchos annehmbar zu machen sucht. Der Herr Kritiker verwirft gleich mir diese Unterscheidung, er bezeichnet sie sogar als „selbstverständlich verfehlt und unhaltbar“, trotzdem behauptet er, dass sie nicht geeignet sei den Glauben an die Echtheit des Philebos zu erschüttern sondern dass sie diesen Glauben noch bestärken müsse. Er begründet diess (S. 11 f.) damit, dass eine gewisse Vermischung der Gebiete der Lust und der Erkenntniss, des praktischen und intellectuellen Vermögens, eine Eigentümlichkeit Platons sei, durch welche dieser „zu den sonderbarsten Verzerrungen der Tatsachen gekommen“ sei. Platon suche für alle Erscheinungen und Betätigungen des Geisteslebens einen objectiven Maßstab zu finden und beurteile sogar die Werke der Dichter nach ihrer Wahrheit und Falschheit, obgleich dichterischer Wert und objective Wahrheit „völlig incommensurable Dinge“ seien. Ebenso halte er es mit der Lust. Er habe zwar „eine durchaus richtige Ahnung von Wert und Bedeutung der Lust und einer gewissen Rangfolge ihrer verschiedenen Aeusserungen“, aber er bestimme diese Rangfolge nicht bloss nach dem Werte, welcher für die Lust das eigentümliche Kriterium sei, sondern in Analogie mit der Erkenntniss nach dem Maßstabe der Wahrheit und Falschheit und meine „selbst die sinnliche Lust ihres subjectiven Charakters gewissermassen entkleiden und einem rein objectiven Maßstab unterwerfen zu können“.

Diese ganze Beweisführung ruht mithin auf dem Satze, dass Platon den Fehler begangen habe das praktische Vermögen mit dem intellectuellen, die Lust mit der Erkenntniss zu vermischen und beide an dem Maßstabe der Wahrheit und Falschheit zu messen, der doch nur für die Erkenntniss Geltung habe. Allein dieser Satz enthält eine logische Erschleichung, mit deren Aufdeckung die ganze Beweisführung den Boden verliert. Es wird nämlich an Stelle des Gegensatzes: praktisches und intellectuelles Vermögen, unvermerkt das andere gesetzt: Lust und Erkenntniss, als ob die Lust mit dem praktischen, die Erkenntniss mit dem

intellectuellen Vermögen zusammenfiele. Nun ist aber die Lust weder ein praktisches noch ein intellectuelles Vermögen, sie ist überhaupt kein Vermögen, denn ein solches, ob praktisch oder intellectuell. ist immer etwas actives, eine Fähigkeit sich handelnd oder denkend zu betätigen, die Lust dagegen ist etwas passives, ein Erregungszustand des Leibes oder der Seele, in welchem diese sich nicht tätig sondern leidend verhalten. Selbst wenn es also richtig wäre, dass Platon das praktische und das intellectuelle Vermögen mit einander vermischt habe, so wäre man noch keineswegs berechtigt zu behaupten, dass er diese Vermischung auch auf die Lust ausgedehnt und sich dadurch eines groben Denkfehlers schuldig gemacht habe. Der Hinweis auf Platons Verhalten zur Dichtkunst beweist hier gar nichts. Man mag es unangemessen finden den Wert eines Dichtwerkes nach seiner historischen Treue zu beurteilen, obgleich bekanntlich auch in neuerer Zeit darüber gestritten wird, inwieweit dem Dichter gestattet sei von der historischen Wahrheit abzuweichen. Aber wie immer man hierüber denken mag, so liegt doch in der Anwendung dieses Maßstabes auf ein Dichtwerk kein Denkwiderspruch, ich kann ohne mich eines solchen schuldig zu machen fragen, ob das was der Dichter schildert wahr oder falsch ist. Wol aber liegt ein solcher Widerspruch in der Anwendung dieses Maßstabes auf die Lust, denn die Einteilung derselben in wahre und falsche Lust heisst nichts anderes als: die Lust ist einzuteilen 1) in Lust, welche Lust ist, und 2) in Lust, welche nicht Lust ist. Wer dem Platon eine solche Denkungsweise zumutet, der darf sich nicht mit der Anführung einer Analogie begnügen, welche in Wahrheit gar keine ist, sondern er hat den direkten Nachweis zu führen, dass Platon die Kategorie „wahr und falsch" auf die Lust angewandt habe, und zwar hat er diess nicht aus dem Philebos, dessen Echtheit untersucht wird, sondern aus anderen Schriften zu erweisen, weil er sonst in den Cirkel verfiele, erst aus dem Philebos die Echtheit einer gewissen Lustlehre und dann aus dieser Lustlehre die Echtheit des Philebos darzutun.

Einen solchen Nachweis hat der Herr Kritiker nicht erbracht, wol aber habe ich in meinen Platonstudien (S. 386—389) den

Gegenbeweis geführt, dass der Begriff der falschen Lust den Schriften Platons und insbesondere den Büchern vom Staate, mit welchen der Philebos sich so vielfach berührt, völlig unbekannt ist. Dieser Nachweis ist aber einer Erweiterung fähig, welche ich in Anbetracht der Bedeutung des Gegenstandes hier beifügen zu sollen glaube. Es kommen dabei hauptsächlich die interessanten Erörterungen der Capitel 9—11 im neunten Buche des Staates in Betracht, zum vollen Verständniss aber ist es nötig an den Inhalt der unmittelbar vorhergehenden Capitel in Kürze zu erinnern.

Sokrates betrachtet im neunten Buche des Staates die Lebensweise des Tyrannen und vergleicht sie mit der des wahren Königs um zu erkennen, welche von beiden die glücklichere sei. Zu diesem Ende untersucht er das Wesen der Lust und der Begierde. Er geht dabei von seiner bekannten Dreiteilung der Seele aus und stellt den leitenden Gedanken auf, dass jedem der drei Seelenteile eine besondere Art von Lust und ebenso eine besondere Art von Begierden und Trieben entspreche (*τριῶν ὄντων — ψυχῆς μερῶν — τριτταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται, ἑνὸς ἑκάστου μία ἰδία· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί* p. 580D). Der begehrliche Teil verlangt nach Sinnengenuss sowie nach Geld und Gut, der mutige Teil nach Herrschaft, Sieg und Ruhm, der vernünftige Teil nach Erkenntniss der Wahrheit. In jedem Menschen ist einer dieser Triebe der herrschende, es giebt daher auch drei Gattungen von Menschen (*ἀνθρώπων τριττὰ γένη* p. 581C), eine weisheitliebende, eine ehrgeizige und eine gewinnsüchtige Gattung mit der einer jeden von ihnen eigentümlichen Art von Lust. Da ferner jede dieser Menschengattungen ihrem Lustideal entsprechend ihr Leben einrichten wird, giebt es auch drei verschiedene Lebensweisen, und unsere Untersuchung wird zu entscheiden haben, welche von ihnen die beste ist. — So entwickelt Platon hier sein Problem, welches sich von dem des Philebos nur durch die genauere begriffliche Sonderung unterscheidet. Wo der Verfasser des Philebos nichts anderes wahrnimmt als den Gegensatz zwischen dem Leben der Lust und dem der Erkenntniss, da erkennt Platons schärferes Auge eine Dreiheit von Lebensanschauungen, nämlich die des Philosophen, des ehrgeizigen

Strebers und endlich dessen, der lediglich seinem Erwerb und Gewinn nachgeht. Er offenbart damit einen wunderbaren Tiefblick in das menschliche Seelenleben wie in die Structur der menschlichen Gesellschaft, die im grossen und ganzen bis auf den heutigen Tag sich in die von Platon unterschiedenen drei Gruppen gliedert.

Die Lösung des Problems unternimmt Platon zunächst (c. 8) von einem Gesichtspunkt aus, der für die Vergleichung mit dem Philebos nicht in Betracht kommt. Er weist nämlich nach, dass in dem Streite der drei Lebensanschauungen die Meinung des Philosophen die vertrauenswürdigste sei, weil dieser an Erfahrung wie an Verständniss allen anderen Menschen überlegen sei; auf das innere Wesen der Lust geht er hiebei nicht ein. Um so bedeutungsvoller für unseren Zweck sind dagegen die Erörterungen der nächsten Capitel (9—11). In diesen will Sokrates den Nachweis führen, dass alle andere Lust ausser der des Weisen nicht ganz wahr noch rein sei (*οὐδὲ παναληθὴς οὐδὲ καθαρά* p. 583 B). Sein Nachweis zerfällt in zwei Teile, in deren erstem er seinen Gedanken durch ein Gleichniss erläutert, während die eigentliche Beweisführung dem zweiten Teile vorbehalten ist.

Im ersten Teile seines Nachweises geht Sokrates von der Erfahrungstatsache aus, dass uns die Befreiung von einer Unlust als Lust, das Aufhören einer Lust als Unlust erscheint. Daraus könnte, sagt er, die Meinung entstehen, Lust und Unlust seien nichts positives, sondern es sei immer nur die Herstellung des Normalzustandes, welche uns das eine Mal als Lust, das andere Mal als Unlust erscheine. Aber das ist nicht richtig, denn es giebt auch Lüste, die ohne vorhergegangene Unlust entstehen und deren Aufhören keine Unlust zurücklässt; nach beiden Richtungen kann die Lust am Wolgeruch als Beispiel dienen. Folglich sind Lust und Unlust nicht nur etwas negatives, sondern etwas positives, und wenn trotzdem der blosse Wiedereintritt des Normalzustandes uns manchmal als Lust, manchmal als Unlust erscheint, wenn wir also dieses negative für etwas positives halten, so muss dem eine Täuschung zu Grunde liegen. Diese werden wir durch folgenden Vergleich erkennen. Denken wir uns im Raume ein

Oben, ein Unten und eine Mitte zwischen beiden, und denken wir uns ferner einen Menschen, der das Oben nie kennen gelernt hat, sondern sich immer nur zwischen der Mitte und dem Unten hin und her bewegt. Wenn ein solcher sich von der Mitte nach abwärts bewegt, so wird er mit Recht glauben, sich nach dem Unten zu bewegen, wenn er aber von da wieder zur Mitte aufsteigt und diese erreicht hat, so wird er glauben das Oben erreicht zu haben, weil er das wahre Oben nicht kennt und daher die Mitte für das Oben hält. Ebenso verhält es sich mit Lust und Unlust. Diejenigen Lüste, welche nur in der Befreiung von Unlust bestehen, gleichen der Bewegung von unten bis zur Mitte, die Höhe wahrer Lust wird von ihnen nicht erreicht; wahre Lust ist nur die von vorhergehender Unlust unabhängige Bewegung von der Mitte nach oben. Von der ersteren Art sind die meisten und grössten jener Lüste, welche durch den Leib zur Seele gelangen, und zwar nicht nur diese Lüste selbst, sondern auch die in Gestalt von Furcht und Hoffnung ihnen vorhergehenden Empfindungen, doch kann auch in den Zuständen des Leibes reine Lust vorkommen, wie das Beispiel der Lust am Wolgeruch beweist.

Diess der erste Teil des Nachweises. Schon aus diesem ist klar zu ersehen, wie Platon sich das Verhältniss der nicht ganz wahren zur wahren Lust denkt. Beide Arten von Lust sind eine Bewegung und zwar eine Bewegung nach aufwärts. Aber in der aus Unlust entstehenden Lust kommt diese Bewegung zum Stillstande, bevor sie den ganzen Weg zurückgelegt hat, sie führt nicht bis an das oberste Ziel, sondern bleibt auf einer Mittelstufe stehen, während die oberste Stufe nur der wahren und reinen Lust zugänglich ist. Die Täuschung, welche dabei unterläuft, besteht also nicht darin, dass wir eine nur scheinbare Bewegung für eine wirkliche halten, denn wir bewegen uns wirklich und zwar nach aufwärts — sondern sie besteht darin, dass wir den mittleren Punkt, auf dem wir angekommen sind, für den Höhepunkt halten, weil wir den wahren Höhepunkt nicht kennen. Man kann daher im Sinne Platons die nicht ganz wahren Lüste als die unteren, die wahren aber als die oberen bezeichnen, und das nicht ganz wahre an jenen ist nicht, dass sie zu sein s c h e i n e n was sie nicht sind,

sondern dass sie den Begriff der Lust nicht erschöpfen, dass sie also wie schon der Name sagt nicht die ganze Wahrheit, sondern nur einen Teil der Wahrheit enthalten.

Was nun Sokrates bisher durch ein Gleichniss erläutert hatte, das wird im zweiten Teile seines Nachweises aus dem Begriffe der Lust dargetan. Betrachten wir nunmehr, fährt er fort, die Sache auf folgende Weise (ὧδέ γ' οὖν, εἶπον, ἐννόει p. 585A). Wir befinden uns zuweilen in Betreff des Leibes wie der Seele im Zustande der Leerheit; Hunger, Durst und anderes dieser Art sind Leerheiten des Leibes, Unwissenheit und Unverstand sind Leerheiten der Seele. Wenn wir nun dem Leibe Speise oder der Seele Einsicht zuführen, so ist das eine wie das andere eine Art von Anfüllung, und mit demjenigen erfüllt zu werden, was der Natur geziemt, ist Lust. Nun haben aber Einsicht und Tugend weit mehr Anteil am reinen Sein (καθαρᾶς οὐσίας p. 585B) und an der Wahrheit als Speise und Trank, und ebenso die Seele weit mehr als der Leib. Wenn wir also der Seele Einsicht zuführen, so wird dasjenige, welchem selbst schon ein wahrhafteres Sein zukommt, auch noch mit einem wahrhafter seienden angefüllt, und daher muss die mit dieser Anfüllung verbundene Lust eine wahrhaftere und seiendere sein; wenn wir dagegen den Leib mit Speise anfüllen, so wird das weniger seiende mit einem weniger seienden erfüllt, und daher ist auch die damit verbundene Lust weniger verlässlich und wahr (ἀπιστοτέρα καὶ ἧττον ἀληθής p. 585E). Demzufolge werden der begehrliche und mutartige Teil der Seele, wenn sie sich selbst überlassen ihren Begierden nachgehen, niemals andere als die Lüste der niederen Gattung erlangen, zu wahrer Lust aber, soweit sie solcher überhaupt fähig sind (ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν p. 586D), werden sie nur dann gelangen, wenn sie sich von dem vernünftigen Seelenteile leiten lassen; somit wird nur diejenige Lebensweise, in welcher die ganze Seele den Anordnungen des philosophischen Teiles folgt, allen drei Teilen die ihnen eigentümliche beste und wahrste Lust gewähren. Dieser Lebensweise steht der blindlings seinen Launen folgende Tyrann am fernsten, der König am nächsten, und daher wird dieser ein unvergleichlich lustvolleres Leben führen als jener.

Mit diesen Ausführungen hat Sokrates das Wesen und den Unterschied der wahren und nicht ganz wahren Lust auf ihren begrifflichen Grund zurückgeführt und es ist nun klar zu erkennen, warum die unteren Lüste einerseits wirkliche Lüste, andererseits aber nicht ganz wahre Lüste sind. Jede naturgemässe Anfüllung ist Lust, und da die Natur des Leibes unbedingt erfordert, dass dieser von Zeit zu Zeit mit Speise und Trank erfüllt wird, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese Anfüllung wirkliche Lust ist. Da aber dem Leibe selbst sowie den Dingen, mit welchen er erfüllt wird, nur ein minder vollkommenes Sein zukommt, so kann auch die Anfüllung sowie die mit ihr verbundene Lust nur eine unvollkommene sein. Mit diesem Worte ist denn auch der Gedanke Platons auf das genaueste bezeichnet: es giebt vollkommene und unvollkommene Lust und diese Einteilung schliesst alle anderen in sich, welche von Sokrates im Laufe der Untersuchung erwähnt wurden. Die vollkommene Lust ist die ganz wahre und reine, die unvollkommene die nicht ganz wahre und unreine, jene ist die Lust des vernünftigen Seelenteiles oder des Weisen, diese die Lust der unteren Seelenteile oder des Unweisen. Zu den unvollkommenen Lüsten ist nach der nunmehr gegebenen Begriffsbestimmung gleich den anderen Sinnenlüsten auch die Lust am Wolgeruch zu rechnen, welche Sokrates vorher als ein Beispiel reiner Lust angeführt hatte. Denn wenngleich sie ohne vorhergehende Unlust entsteht, die Seele sich also in ihr von der Mitte nach oben bewegt, so ist sie doch nur eine Anfüllung des Leibes und gehört mithin nach der bestimmten Erklärung des Sokrates zur unvollkommenen Art. Sokrates schaltet deshalb in den zweiten Teil seines Nachweises die ausdrückliche Bemerkung ein, dass die beiden unteren Seelenteile nur in beschränktem Masse an wahrer Lust teilhaben können (ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν p. 586 D).

Man wird gegenüber dieser Lusttheorie vor allem den Vorwurf zurückweisen müssen, dass Platon vom Werte der Lust und von der Rangfolge ihrer verschiedenen Erscheinungen nicht mehr als „eine richtige Ahnung“ gehabt habe. Selbst wenn man dieser Theorie nicht in allen Teilen zustimmen sollte, wird man ihr das Zeugniss nicht versagen können, dass sie an Klarheit und Be-

stimmtheit nichts zu wünschen übrig lässt. Auf Grund der Lehre von den drei Seelenteilen und seiner ontologischen Ansichten ordnet Platon das ganze Gebiet des menschlichen Trieblebens und stellt an die Spitze den Begriff der vollkommenen Lust des obersten Seelenteiles mit den Merkmalen der vollkommenen Wahrheit, Reinheit und Dauerhaftigkeit; unter ihr stehen die Lüste der übrigen Seelenteile, welche in dem Masse, als sie diesem obersten Begriffe sich nähern, mehr oder minder wahr, aber niemals ganz wahr sein können. Diese Einteilung stellt sich also zugleich als eine mit Rücksicht auf den Lustwert geordnete Stufenfolge der einzelnen Lüste dar. Deshalb ist insbesondere die Bemerkung unzutreffend, dass Platon die Rangfolge der Lustarten nicht bloss nach ihrem Wert als dem ihnen „eigentümlichen Kriterium", d. h. nach ihrer Fähigkeit dem Menschen Befriedigung zu gewähren, sondern auch nach ihrer angeblichen Wahrheit und Falschheit bestimmt habe. Vielmehr hat er im Eingange wie am Schlusse seiner Untersuchung mit deutlichen Worten gesagt, dass für ihn gar keine andere Rücksicht massgebend sei als die auf den „Wert" der einzelnen Lustarten. „Wenn nun" sagt Sokrates p. 581 E „die verschiedenen Lüste und Lebensweisen mit einander im Streite sind, nicht darüber wie man schöner oder hässlicher, edler oder unedler, sondern gerade darüber wie man vergnügter und schmerzloser lebe, wie sollen wir erkennen, welche von ihnen am wahrsten spricht?" Und ebenso giebt er am Schlusse dem Leben des königlich gesinnten Mannes nicht deswegen den Vorzug weil er schöner oder edler, sondern weil er vergnügter, und zwar siebenhundertneunundzwanzigmal vergnügter lebt als der Tyrann (p. 587 B, E).

Somit ist, wie es scheint, der Beweis erbracht, dass die in den Büchern vom Staate aufgestellte Einteilung in wahre und nicht ganz wahre Lust mit der philebischen Einteilung in wahre und falsche Lust nichts gemein hat. Demgemäss gelangen die beiden Werke auch in der Beurteilung der einzelnen concreten Lüste zu ganz verschiedenen Ergebnissen, was hier noch in aller Kürze angedeutet werden soll. Die Lüste, welche aus der Wiederherstellung der gestörten Harmonie des Leibes entstehen, also die

Mehrzahl der Sinnenlüste, sind nach dem Philebos wahre, wenn auch nicht reine Lust; nach den Büchern vom Staate dagegen gehören sie zu der nicht ganz wahren Gattung. Besonders bezeichnend ist aber die verschiedene Beurteilung der Erwartungszustände, welche in Gestalt von Hoffnung und Furcht diesen Lüsten vorhergehen. Der Philebos enthält einen umständlichen Nachweis dafür, dass diese Zustände zum Unterschiede von den eigentlichen Sinnenlüsten reine und wahre Lust oder Unlust enthalten; dagegen erklären die Bücher vom Staate, dass sie den unmittelbaren Sinnenlüsten völlig gleichstehen (κατὰ ταὐτὰ ἔχουσιν p 584 C), mithin weder wahr noch rein sind. Endlich sei in diesem Zusammenhange nochmals auf die verfehlten Aussprüche des Philebos über das sogenannte mittlere Leben hingewiesen. Ich habe schon in meinen Platonstudien (S. 388) bemerkt, dass dieses mittlere Leben des Philebos etwas anderes ist als der mittlere Zustand, von welchem die Bücher vom Staate sprechen. Der philebische Sokrates meint damit einen dauernden Lebenszustand, welcher von Lust und Unlust, also von jeder Störung und Wiederherstellung ganz unberührt bleibt, so dass das Leben in völliger Apathie verfliesst, mit Einem Worte: das kynische Lebensideal. Die Bücher vom Staate hingegen sprechen, wie soeben auseinander gesetzt, von derjenigen Mittelstufe, welche nach Aufhebung einer vorhergegangenen Störung wieder erreicht wird. Wenn nun die Bücher vom Staate (IX p. 585 A) sagen, dass ein solcher Zustand nur durch den Gegensatz gegen die vorhergegangene Unlust als Lust empfunden wird, sowie das Graue neben dem Schwarzen demjenigen hell erscheint, der das Weisse nicht kennt, so ist das ein scharfsinniger und treffender Ausspruch. Wenn hingegen der Philebos das in Apathie verfliessende Leben als das hervorragendste Beispiel falscher Lust bezeichnet (p. 42 C f.), so ist das nicht nur an sich unverständlich, sondern es wird damit auch der Gedanke der Kyniker entstellt. Denn diese wussten ganz gut, dass ein solches Leben kein Leben der Lust sei, und sie priesen es gerade darum, weil sie die Lust für etwas verderbliches hielten, ein Gedanke, welchen der Stifter der Schule bis zu dem bekannten Satze zuspitzte, dass er lieber von Sinnen sein als Lust empfinden möchte (μανείην μᾶλλον ἢ

ἡσθείην Diog. Laert. VI, 3). Es ist also ganz verkehrt den Kynikern vorzuwerfen, dass sie falsche Lust für die wünschenswerteste hielten.

V. Dialektik.

Als ein besonders charakteristisches Merkmal des Philebos habe ich die in dem Werke trotz aller schönen Phrasen kundgegebene Geringschätzung der Dialektik bezeichnet (Platonstud. S. 359, 406). Der philebische Sokrates behauptet, dass die Dialektik oder die Kenntniss des Wahren nicht genügt um dem Menschen ein glückliches Leben zu verschaffen, sondern dass er dazu auch der Kenntniss der falschen, d. h. irdischen Dinge bedarf, weil er sonst sich lächerlich machen und nicht einmal seinen Weg nach Hause finden würde. Die Ansicht Platons (Theät. c. 24 u. 25, Staat VII c. 2 u. 3) ist aber eine ganz andere. Auch Platon ist sich darüber klar, dass der Philosoph mit den irdischen Dingen ungeschickt verfahren und deshalb verlacht werden wird, aber er ist weit entfernt ihn deswegen zu bedauern und erklärt vielmehr, dass mit diesem Lachen nur die Lacher sich lächerlich machen und dass der Philosoph trotz seiner Ungeschicklichkeit das glücklichste Leben führt. Der Gegensatz der beiden Standpunkte ist einleuchtend und im Wesen der platonischen Denkungsweise tief begründet. Dennoch leugnet ihn der Herr Kritiker und meint (S. 15), dass auch nach Platon der Philosoph mit der blossen Dialektik nicht auskomme, denn auch er müsse von der Betrachtung der Idee „wieder hinabsteigen in die Niederungen des Lebens“ und zu diesem Ende werde ihm in den Büchern vom Staate die Beschäftigung mit praktischen Wissenschaften wie mit der Kriegskunst und den Künsten des Messens, Rechnens und Wägens empfohlen.

Diese Einwendungen treffen aber die Sache nicht. Es ist gewiss, dass die genannten Künste auch nach Platon dem Philosophen notwendig sind, und zwar nicht nur dann, wenn er in die Niederungen des Lebens hinabsteigt, sondern auch dann, wenn seine Seele denkend „das All durchschweift, die Erde in ihren Höhen und Tiefen ausmisst (γεωμετροῦσα), den Lauf der Sterne erforscht und die Natur alles Seienden zu ergründen sucht“ (Theät. p. 173 E). Aber gegen das Lachen der unvernünftigen Menge

können ihm diese Künste nichts helfen, denn die Ungeschicklichkeit, wegen der er verlacht wird, hat ihren Grund nicht in dem Mangel dieser Künste, sondern in etwas ganz anderem. Sie ist, wie Platon des ausführlichsten auseinandersetzt, die unvermeidliche Folge davon, dass sein an die Klarheit der Gedankenwelt gewöhntes Auge ihm zunächst den Dienst versagen muss, wenn es in die Verworrenheit der Erdendinge versetzt wird und dass es geraumer Zeit bedürfen wird um seine Sehkraft dem irdischen Dunkel (τῷ παρόντι σκότῳ) wieder anzupassen (Staat VII p. 517 A, D). Das Lachen der Menge hat daher für den Philosophen durchaus nichts beschämendes oder beängstigendes, es ist vielmehr nur ein Beweis dafür, dass er in einer reineren Welt zu leben gewohnt ist. Eben deshalb aber giebt es für ihn auch kein Abhilfsmittel dagegen, denn dieses könnte der Natur der Sache nach nur darin bestehen, dass er in den „Niederungen des Lebens“ sich wieder häuslich niederliesse, d. h. dass er aufhörte Philosoph zu sein, weil er sonst bei jeder Rückkehr aus seinen Höhen dem albernen Lachen aufs neue begegnen müsste.

VI. Die Idee des Guten.

Wol noch wichtiger als das eben besprochene Bedenken ist dasjenige, welches sich aus der Haltung des Philebos gegenüber der Idee des Guten ergiebt. Wenn wir das Gute, heisst es im Philebos p. 65 A, nicht in Einer Idee erfassen können, so wollen wir es in dreien erfassen, nämlich in Schönheit, Ebenmass und Wahrheit, und wollen sagen, dass diese als Eines und als das Gute (τοῦτο οἷον ἕν, τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν) unsere Mischung zur guten machen. Ich habe in meinen Platonstudien (S. 398f.) auseinandergesetzt, dass hiemit die Idee des Guten, diese Grundsäule der platonischen Lehre beseitigt und durch eine Dreiheit von Ideen ersetzt ist, so dass von ihr nichts mehr übrig bleibt als ein leerer Name. Der Herr Kritiker aber bestreitet diess; das Wort „Idee“, sagt er S. 17, sei in der angeführten Stelle wie auch anderwärts von Platon nicht in seinem specifischen Sinne gebraucht, es bedeute hier nur „Gestaltung (Form, Art)“ und damit hebe sich der ganze angebliche Widerspruch; es sei deshalb auch der von mir angestellte

Vergleich zwischen dieser Philebosstelle und der Darstellung des Guten in den Büchern vom Staate (VI c. 17 f.) „von vorneherein verfehlt“.

Es kommt demnach alles darauf an, wie in der angeführten Stelle des Philebos das Wort „Idee“ zu verstehen sei. Nun liegt es aber auf der Hand, dass das Wort hier gar nichts anderes bedeuten kann als die Idee im specifischen Sinne oder das Wesen-an-sich des Guten. Nachdem Sokrates die richtige Mischung zwischen Lust und Erkenntniss gefunden hat, untersucht er, was in ihr dasjenige Etwas sei, welches sie zu der guten und von allen begehrten mache. Dieses Etwas ist nicht einer von den Bestandteilen der Mischung — denn sonst wäre dieser Bestandteil und nicht die Mischung das Gute — und schon daraus ist klar, dass es nichts anderes sein kann als die von den Bestandteilen verschiedene Wesenheit des Guten, welche in einem bestimmten Mischungsverhältniss der Bestandteile ihren Ausdruck findet. Diess wird noch deutlicher durch dasjenige, was Sokrates in seiner weiteren Prüfung von Lust und Erkenntniss sagt. Er will nämlich feststellen, inwieferne Lust und Erkenntniss, jede für sich, dem Guten verwandt seien, er bestimmt aber diese Verwandtschaft nicht nach dem Verhältniss, in welchem die eine und die andere in der Mischung enthalten ist, sondern nach ihrem Anteil an eben demselben Etwas, welches die Mischung selbst zur guten macht. Nicht weil die Erkenntniss in der Mischung enthalten ist, sondern weil sie, ganz abgesehen von der Mischung, an Schönheit, Ebenmass und Wahrheit grossen Anteil hat, ist sie dem Guten nahe verwandt, und weil die Lust von diesen drei Ideen sehr wenig an sich hat, steht sie dem Guten ferne (Phil. p. 65 B—E). Alles diess findet endlich entscheidende Bestätigung in den Ausdrücken, deren sich Sokrates in der Eingangs erwähnten Stelle bedient. Wir wollen das Gute, sagt er, das wir in Einer Idee nicht erfassen können, in der Dreiheit von Schönheit, Ebenmass und Wahrheit erfassen, und wollen sagen, dass diese drei als Eines (οἷον ἕν) und als das Gute die Mischung zur guten machen. Deutlicher kann er nicht aussprechen, dass zunächst die einheitliche Idee des Guten aufzusuchen wäre, und dass er nur weil er diese nicht zu finden

weiss eine Dreiheit als Einheit genommen an ihre Stelle setzt um in Ermangelung der wahren Einheit wenigstens eine scheinbare Einheit herzustellen. Nur gewaltsame Deutung oder vielmehr Missdeutung kann aus dieser Stelle etwas anderes herauslesen wollen.

Vergleicht man nunmehr diese Stelle mit der Darstellung des Guten in den Büchern vom Staate — ein Vergleich, der in meinen Platonstudien nur angedeutet ist — so findet man, dass beide Werke in einem ganz eigentümlichen Verhältnisse zu einander stehen. Es handelt sich nicht nur in beiden um das Wesen des Guten, sondern auch die genauere Formulirung der Frage ist in beiden Werken dieselbe. Auch in den Büchern vom Staate (p. 506 B) lautet die an Sokrates gerichtete Frage dahin, ob die Lust oder die Erkenntniss das Gute sei. Aber die Uebereinstimmung reicht noch weiter. Merkwürdiger Weise giebt Sokrates auch in den Büchern vom Staate die Erklärung ab, dass keines von jenen beiden das Gute sei, sondern ein von ihnen verschiedenes Drittes. Darüber freilich, was dieses Dritte sei, gehen die beiden Werke weit auseinander. Nach dem Philebos ist es jenes seltsame dreiteilige Gemisch von Erkenntniss, Lust und Wahrheit, welches wieder durch eine andere Dreiheit, nämlich durch Ebenmass, Schönheit und Wahrheit die Qualität des Guten erhält. In den Büchern vom Staate dagegen wird nur soviel gesagt, dass das Gute das erhabenste aller Dinge, der Grund alles Seins und Bestehens, aller Wahrheit und Erkenntniss ist und dass es an Ursprünglichkeit und Kraft (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει p. 509 B) noch das Sein übertrifft; sein Wesen aber zu bestimmen erklärt sich Platon zur Zeit unvermögend. Erwägt man nun die auffallende Uebereinstimmung beider Werke in der Grundlegung der Untersuchung, erwägt man ferner, dass der Philebos gerade dasjenige zu leisten unternimmt, was Platon nicht geleistet hatte, nämlich die Bestimmung des Wesens des Guten, so wird man der Vermutung einige Berechtigung zuerkennen, dass der Verfasser des Philebos durch diesen Abschnitt der Bücher vom Staate zu seiner Arbeit angeregt wurde und dass er auch auf diesem Punkte darauf ausgieng, die Mängel Platons oder das, was er für solche ansah, zu verbessern. Die Verbesserung

ist freilich so ausgefallen, dass sie den Beifall Platons kaum gefunden hätte.

VII. Die Rangliste.

Es konnte nach allem vorhergegangenen nicht anders erwartet werden als dass der Herr Kritiker auch in Betreff der am Schlusse des Philebos entworfenen Rangliste der Elemente des Guten mein Urteil verwerfen und die Liste in allen Punkten zu verteidigen suchen würde. Ich glaube jedoch mich hierüber in meinen Platonstudien (S. 401 f.) zur Genüge ausgesprochen zu haben und will demnach hier nur auf Einen Punkt von allgemeinerer Bedeutung mit wenigen Worten eingehen. Ich habe bemerkt, dass die Aufstellung einer solchen Rangliste überhaupt mit dem Begriffe des Guten unverträglich sei, denn das Gute müsse das schlechthin vollendete sein, diese Vollendung aber würde aufgehoben, wenn auch nur Eines seiner Elemente fehlte und daher könne von einer Rangordnung unter diesen nicht die Rede sein. Der Herr Kritiker erwidert, dass mehrere Dinge, die für eine Mischung „gleich unentbehrlich" seien, doch für sich betrachtet von sehr verschiedenem Werte sein können; Unentbehrlichkeit für die Mischung und eigener selbständiger Wert seien eben sehr verschiedene Begriffe und somit werde die Lust, weil an sich, in freiem Zustande den bestimmenden Eigenschaften der Mischung am fernsten stehend, wenn es auf ein absolutes Rangverhältniss ankomme „auch in der Gebundenheit die unterste Stufe einnehmen". — Gegen die Prämissen des Herrn Kritikers ist nichts einzuwenden, um so mehr aber gegen die daraus gezogene Folgerung. Gerade weil Unentbehrlichkeit für die Mischung und selbständiger Wert ganz verschiedene Begriffe sind, hat derjenige, dem es obliegt eine gewisse Mischung herzustellen, nicht nach dem selbständigen Werte eines Dinges, sondern nur nach seiner Tauglichkeit für die Mischung zu fragen. Nun kann es allerdings Grade der Tauglichkeit geben; ist diese aber wie in unserem Falle bis zur Unentbehrlichkeit, d. h. bis bis zum denkbar höchsten Grade der Tauglichkeit gesteigert, so hören alle Abstufungen auf und es kann nicht davon die Rede sein, dass ein für die Mischung unentbehrlicher Bestandteil in dieser eine höhere oder tiefere Stufe einnehmen werde.

Die erneute Ueberschau des Philebos hat mithin Ergebnisse geliefert, durch welche das in meinen Platonstudien ausgesprochene Urteil in allen Punkten bestätigt wird. Die Zerfahrenheit und Gedankenschwäche des Werkes sowie die Unvereinbarkeit desselben mit demjenigen, was wir als den Urbestand der platonischen Lehre kennen, sind aufs neue deutlich zu Tage getreten und so darf denn die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen werden, dass es diesem Werke am längsten vergönnt war sich mit einem Namen zu schmücken, dessen es in keiner Hinsicht würdig ist.

XVII.

Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide.

Par

J. Bidez.

IV.

Le thème qu'Empédocle développe dans sa polémique contre Parménide est en somme celui qu'utilisent de nos jours les penseurs qui font la philosophie des sciences d'observation. Ils voient dans la métaphysique un péril; elle constitue à leurs yeux un ensemble de généralisations prématurées qui, une fois admises, feraient perdre de vue la nécessité des recherches de détail. A ceux qui délaissent les sciences pour la spéculation, ils opposent une théorie des limites de la connaissance.

Il pourrait sembler étrange cependant qu'après la révolution tentée par Parménide, Empédocle se soit contenté de la conception qui avait suffi à Alcméon, un contemporain de Xénophane. N'aurait-il pas dû s'attacher plus qu'il ne le fait à mettre son disciple en garde contre la virtuosité d'un amateur de théorèmes subtils, pour qui les vérités qui s'imposent le plus à nous, l'existence et l'évolution du monde extérieur, se ramènent à une combinaison puérile, et s'écroulent sous l'effort de la pensée?

Je comprends pour ma part qu'Empédocle n'ait pas vu la nécessité d'introduire dans sa polémique des considérations de ce genre.

Il faut se rappeler d'abord que Parménide ne place pas sa sphère immobile absolument en dehors du domaine des représentations sensibles. Elle est le résidu qu'il obtient après avoir rejeté de celles-ci la gangue dans laquelle l'opinion du vulgaire enferme l'être.

Empédocle semble avoir cru qu'il traitait de même la conception ordinaire de la nature. Non seulement, en effet, il conserve pour une de ses périodes cosmiques l'idée de l'être un et sphérique[49]), mais, — et cela me paraît plus utile à signaler ici — il fait comme Parménide deux parts dans les données des représentations sensibles[50]). Du côté de la vérité, il place des êtres, les quatre éléments, qui à travers la série de leurs mouvements restent immuables, partout et toujours égaux à eux-mêmes; du côté des idées et des expressions trompeuses, il relègue l'opinion du vulgaire qui attribue l'existence à des combinaisons fugitives. Les hommes donnent le nom de nature à une succession continuelle de naissances et de morts: autant de mots vides de sens[51]). Rien ne naît, rien ne meurt; il n'existe que quatre éléments et deux principes de mouvement. Attribuer l'être à autre chose, c'est une erreur analogue à celles que Parménide place dans le domaine de la Δόξα[52]).

Empédocle est cependant plus modéré que son devancier. Il admet le mouvement que Parménide avait exclu. Mais au moment où il se décide à compliquer ainsi l'ontologie des Eléates, il consulte moins les phénomènes de la nature que les paradoxes

---

[49]) Zeller II[5] p. 828. M. Zeller se demande si, aux yeux d'Empédocle, la période de changement ne tenait pas la place de la δόξα de Parménide. Même dans la description des phases intermédiaires du développement du monde, Empédocle a fait une place aux principes des Eléates, et une critique des erreurs vulgaires.

[50]) Pour tout ce qui suit, voir Empédocle, vers 33 et ss. St. = 79 et ss. M.

[51]) Empédocle comme Parménide semble admettre que le langage est d'origine conventionnelle: cf. vers 44 St. = 112 M. et Parménide, vers 113 et 153 M.

[52]) Empédocle emprunte ici à l'Eléate en même temps que le point de vue certaines expressions qui ne lui sont pas habituelles (voir à la page 43). Il ne paraît pas cependant être allé jusqu'à imputer la faute des erreurs vulgaires à une illusion des sens plutôt qu'à l'engourdissement de l'esprit (voir à la page 48).

d'Héraclite. Il essaie même de faire dans sa conception une part au dogme de l'immobilité de Parménide: celà n'indique pas, à coup sûr, qu'il se préoccupe ici des données de la connaissance sensible:

> Οὕτως ᾗ μὲν ἓν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι.
> ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι.
> τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών.
> ᾗ δὲ τάδ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει.
> ταύτῃ αἰὲν ἔασιν ἀκινητὸν κατὰ κύκλον[53]).

On s'explique qu'Empédocle n'ait pas critiqué autrement qu'il le fait les principes de la métaphysique de Parménide, puisqu'il construit une partie importante de son système au moyen des généralités qu'il emprunte au philosophe d'Elée aussi bien qu'à Héraclite. Je ne puis donner ici le détail de tous les emprunts qu'Empédocle a faits aux abstractions de l'un et de l'autre. La plupart ont été signalés par M. Zeller (I^5 p. 827 et ss.). Je me demande si l'idée même d'une sorte d'éclectisme qui lui permettait de concilier des principes contraires, n'est pas venue à Empédocle de la lecture des pensées d'Héraclite.

A vrai dire, à côté de ces généralités et même au moyen de ces généralités heureusement combinées, Empédocle conserve l'étude du détail et l'observation des phénomènes sensibles. Il est donc un élément du système de l'Eléate dont Empédocle ne peut aucunement s'accommoder: je veux dire la déclaration qu'il faut laisser les sens sans emploi. C'est précisément à cette déclaration qu'Empédocle s'attaque, et nous avons vu qu'il en donne mot pour mot la contrepartie[54]).

V.

De tout ce qui précède, il semble résulter qu'Empédocle, en entrant dans une voie que Parménide condamne, ne prétendait pas abandonner le système de son devancier, mais l'élargir. A la métaphysique qu'il maintient, il ajoute les sciences dont il restaure le programme.

[53]) Vers 69—73 St. = 70—74 M.

[54]) Le passage d'Empédocle et celui de Parménide ont été cités à la page 21.

Ce point de vue est-il bien celui qu'Empédocle a choisi? Les fragments même de sa Physique vont ici nous fournir les éclaircissements dont nous avons besoin, mais pour voir la portée des extraits que nous devrons consulter, il faut noter d'abord la valeur de tout un choix d'expressions que Parménide affectionne.

Parménide semble avoir emprunté un symbole aux rites des initiations pour donner corps à l'idée qu'il se fait des procédés de sa pensée. Déjà Xénophane avait dit (fr. 18 M.): Νῦν αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον, δείξω δὲ κέλευθον. Parménide présente ses découvertes comme le résultat d'un voyage; la méditation est une marche et la méthode un chemin: ἣ κατὰ πάντ' αὐτὴ φέρει εἰδότα φῶτα (v. 3) — αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι (v. 34) — cf. vers 36, 39, 41—42, 45—49, 53—54 et 57[55]): l'investigation scientifique est une exploration vers 34, 45, 53, 62; les arguments jouent le rôle de signaux, σήματα, vers 58; le succès est une découverte, vers 96; une idée inadmissible, un but qui ne peut être atteint, οὐκ ἐφικτόν, vers 39; ignorer une chose, c'est la laisser passer sans la voir, παρελαύνειν, vers 121; le raisonnement juste est un chemin sans détour, ἀταρπός, vers 38, et la contradiction, une route qui revient à son point de départ, παλίντροπος κέλευθος, vers 51[56]). Enfin l'opposition de la vérité et de l'erreur est présentée d'une façon particulière: il y a trois voies que la pensée peut suivre; deux sont mauvaises, une seule est bonne et il faut éviter de s'en écarter vers 33—38 et 45—47.

Nous avons peine à accorder à ces métaphores l'attention

---

[55]) Je cite les vers de Parménide avec les chiffres de l'édition Mullach. Peut-être faut-il voir une image analogue à celles que j'énumère ici dans un vers d'Empédocle qui paraît assez obscur (50 St. = 104 M.):

Αἰεὶ γὰρ στήσονται ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ.

[56]) Voir Empédocle, vers 169—171:

Αὐτὰρ ἐγὼ παλίνορσος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων
τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγου λόγον ἐξοχετεύων
κεῖνου.

Les deux passages peuvent s'expliquer l'un par l'autre. Comme nous le verrons tout à l'heure, c'est de parti pris qu'Empédocle reprend et corrige en cette matière les expressions de Parménide. Il semble affecter de choisir une méthode très différente. Parménide rejette le παλίντροπος κέλευθος, Empédocle déclare que c'est une telle voie qu'il suit.

qu'elles méritent, à cause même des grands services qu'elles ont rendus. Elles ont fourni presque tous les termes dont nous nous servons pour désigner les diverses opérations de l'esprit. Par là même elles ont perdu tout relief et je m'explique que les historiens de la logique ont négligé d'en tenir compte[57]). On voit cependant par les fragments des philosophes antésocratiques que l'effet de ces métaphores était à l'origine remarqué et même calculé.

Comme nous l'avons vu, au principe de Parménide: l'être est immuable, Empédocle ajoute la loi d'Héraclite: tout change, et il admet à la fois l'unité absolue de l'un et la multiplicité indéfinie de l'autre. Quelle forme donne-t-il à cette dualité dans son système? Celle d'une alternative continuelle de deux périodes dans l'existence du monde: tantôt les êtres reviennent à l'unité du Sphérus, tantôt de l'unité du Sphérus sort la variété des choses.

Empédocle se représente-t-il cette transformation de la doctrine de Parménide comme impliquant la destruction d'un système faux? Non, mais il y voit l'absorption d'une théorie étroite dans une conception plus large. Il corrige moins Parménide qu'il ne le complète. Il reprend le symbole que nous indiquions tantôt, il le modifie, et la modification qu'il lui fait subir montre clairement la position nouvelle qu'il croit prendre.

Il ne se contentera pas de la route unique de pensée qui avait suffi à Parménide; à celle-là, il en raccordera une autre, il établira ainsi une communication entre deux points de vue. Par la dualité de principes qu'il admet, son système sera comme dédoublé[58]).

Empédocle ne s'est pas attendu, semble-t-il, à voir renouveler

---

[57]) Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig, 1855, p. 6 et ss.) se contente, au sujet des Eléates, de généralités. Heureusement elles sont fort brèves.

[58]) Vers 55—62 St. = 105—107, 230—231 et 62—63 M.:

Ἀλλὰ κακοῖς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν.
Ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι, διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο.
. . . κορυφὰς ἑτέρας ἑτέρῃσι προσάπτων
μύθων, μήτε λόγων ἀτραπὸν μίαν . . .
[πείρατα μύθων]
δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, κ. τ. λ..

et appliquer à la critique de son propre système les objections de Parménide contre le mouvement. On dirait qu'il veut approuver les affirmations de son devancier, et montrer seulement comment il est possible de conserver des réalités que Parménide s'était cru forcé d'exclure.

Empédocle procède parfois en éclectique, et l'éclectique a quelque peu la frivolité d'un dilettante. Son attention se disperse sur trop d'objets pour arriver au fond des choses. Il croit avoir assez fait s'il donne raison à tout le monde, il perd de vue qu'il ne contentera personne.

VI.

De tous les extraits des Φυσικά, aucun certainement ne s'oppose à ce que nous reconstituions ainsi le rôle qu'Empédocle a voulu prendre, et même je ne sais si dans leur ensemble les fragments ne donnent pas à cette reconstruction un appui dont il faut tenir compte.

Est-il vrai qu'Empédocle a cru compléter l'un par l'autre les systèmes antérieurs sans se dire qu'il corrigeait des conceptions trompeuses? Il y aura peu de chance alors pour qu'il nous parle de l'erreur comme d'une représentation illusoire des choses. Il sera naturellement amené à ne voir dans toutes les imperfections de la pensée que les lacunes d'une science incomplète.

Un coup d'œil rapide jeté sur les fragments de la Physique nous montrera jusqu'à quel point de ce côté Empédocle a eu la logique de son éclectisme:

L'homme doit renoncer à la science parfaite parce que ses connaissances sont incomplètes, non parce qu'elles sont trompeuses, vers 2—10 St. = 36—44 M.; pour arriver le plus près possible de la vérité absolue, la méthode ne consiste pas à se défier mais à ne négliger aucune des sources du savoir, vers 19—23 St. = 53—57 M.; ceux qui se figurent que la terre et l'éther s'étendent à l'infini se sont laissé tromper par une vue insuffisante des choses, vers 146—148 St. = 237—239 M.:

Εἴπερ ἀπείρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ,
ὡς διὰ πολλῶν δὴ βροτέων ῥηθέντα ματαίως
ἐκκέχυται στομάτων, ὀλίγον τοῦ παντὸς ἰδόντων.

Chaque fois qu'Empédocle vante la science, il présente l'esprit comme enrichi, et non comme débarrassé d'images trompeuses vers 74 St. = 75 M.; 342—343 St. = 387—388 M.; 415—420 St. = 427—433 M.; enfin il oppose à la Vérité l'Obscurité des idées vers 396 St. = 25 M.:

Νημερτής τ' ἐρόεσσα μελάγκουρός τ' Ἀσάφεια.

Je sais que l'esprit de système est dangereux dans les énumérations de ce genre. Il serait même outré de prétendre qu'Empédocle a eu un sentiment très net de l'unité du point de vue où il se maintient. Il n'a pas dû écarter de parti pris tout emprunt au langage et aux conceptions ordinaires[59]. Mais d'un autre côté, il est intéressant de noter combien est rare dans les fragments d'Empédocle la trace d'une image qui était familière à ses devanciers. Xénophane considère l'anthropomorphisme comme une sorte d'hallucination, et Parménide explique de même les idées du vulgaire[60]. Chez eux donc la notion de l'erreur apparaît parfois sous un aspect qu'Empédocle a au moins négligé[61].

Je me défierais ici de considérations qui paraîtront à plus d'un fort subtiles, si je n'étais conduit par un témoignage précieux. Aristote accorde aux doctrines d'Empédocle une attention significative dans un passage où il reproche aux anciens philosophes d'avoir laissé l'erreur sans explication[62]. Certainement Empédocle a pu ne pas s'apercevoir de ce défaut de son système, mais une

---

[59]) Vers 127 St. = 142 M.: Οὕτω μή σ' ἀπάτα φρένας . . . — Ailleurs Empédocle considère l'idée du vide comme absolument fausse (voir les vers 90ss. St. = 166, et 94ss. M.). Au vers 86 St. = 87 M., σὺ δ' ἄκουε λόγων στόλον οὐκ ἀπατηλόν, Empédocle fait allusion à un passage de Parménide (vers 110 et ss. M.; la remarque a déjà été faite par M. Zeller, II^5, 830 n. 3). Empédocle tient à faire observer que ce qu'il dit du mouvement et de ses causes n'a pas le caractère de la δόξα de Parménide.

[60]) Xénophane, aux fr. 5 et 6 M.: Parménide, dans la conception fondamentale de la Δόξα.

[61]) Empédocle paraît emprunter, avec le reste, l'idée que Parménide avait de l'erreur, dans un passage où, comme nous l'avons vu (p. 32 et s.), il fait une place au système de l'Eléate: οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν κ. τ. λ. Il prend ici des expressions qu'il abandonne ailleurs. On retrouve dans cette sorte d'incohérence le même éclectisme superficiel qui se manifeste encore dans plus d'un endroit.

[62]) De Anima, III, 3.

pareille lacune montre combien peu son attention s'était arrêtée sur la distinction de l'ignorance et de l'erreur. Il y a dans cette rencontre plus qu'une simple coïncidence.

VII.

Il est singulier qu'en tête d'un système où il faisait une part aux conceptions d'Héraclite et de Parménide, Empédocle ait mis presque la devise d'un laboratoire.

Cette façon d'introduire un très large éclectisme est une manifestation de plus d'un des caractères communs à tous les philosophes anté-socratiques. On a fait remarquer souvent qu'entre la connaissance sensible et la connaissance rationnelle il n'y a pas chez eux une opposition pareille à celle que les Socratiques ont fait ressortir. Parménide avait été près de la découvrir en constituant un enchaînement de vérités nécessaires, mais Empédocle ne parait guère s'en apercevoir[63]). Il fait un seul groupe de tous les moyens de connaître:

> Μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅπῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
> γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον[64]).
> Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
> αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
> στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ[65]).

Il ne pense pas sans doute qu'il faut se laisser aller à l'afflux des émanations qui nous viennent du dehors et garder une attitude passive. L'intelligence joue à ses yeux un rôle important; c'est à elle à apercevoir, à accueillir et à utiliser tous les renseignements que nous envoient les choses. Il lui arrive d'opposer la vue claire

---

[63]) M. L. Stein a déjà signalé cette sorte de recul (Die Erkenntnistheorie der Stoa, p. 18): „Ja, selbst der bereits von Heraklit und Parmenides aufgedeckte Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken scheint sich bei ihm zu verwischen und zu verlieren." M. Stein rejette avec raison également la distinction trop accentuée des sens et de la raison que Hollenberg (Empedoclea, Berlin, 1853) avait voulu introduire dans le système d'Empédocle.

[64]) 22—23 St. = 56—57 M.

[65]) 333 ss. St. = 378 ss. M.

que l'intervention du νοῦς nous donne de la réalité. et la torpeur d'esprit des hommes qui se contentent d'effluves grossiers:

Τὴν σὺ νόῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς[66]).

Mais il n'a pas cru que les idées les plus abstraites d'Héraclite et de Parménide ainsi que ses propres conceptions de l'Amour et de la Haine venaient d'ailleurs que les notions des quatre éléments[67]). A ses yeux, les idées les plus abstraites sont fournies comme par des sensations de qualité supérieure, et l'observation s'applique même à des principes. De quel droit nous en étonnerions-nous? Aujourd'hui encore les psychologues placent sous le vocable de l'observation intérieure des analyses de mots et des jeux d'abstractions. Empédocle n'a pas du reste songé à se dire que l'action même du νοῦς implique des connaissances acquises avant toute expérience. On ne pourrait cependant l'appeler sensualiste: ce mot risquerait de faire croire qu'Empédocle avait pris parti dans une discussion dont Démocrite et Protagoras donnèrent le signal[68]) et qu'il n'avait pas prévue.

D'après M. Zeller, Empédocle condamne la connaissance sensible parce qu'elle accrédite l'interprétation ordinaire des phénomènes de la naissance et de la mort[69]). Ce jugement m'a fait longtemps hésiter, mais je pense que ce n'est pas d'un témoignage ancien

---

[66]) 81 St. = 82 M. C'est là une opposition fort ancienne et qui semble n'indiquer aucune conception systématique du mécanisme de la pensée. Cf. Epicharme, vers 253 M.: Héraclite, fr. IV Bywater; etc. M. Zeller accentue cette opposition dans l'interprétation qu'il donne du vers 81 d'Empédocle (I^5 804): „Er verlangt doch immerhin, dass man sich bei Fragen, welche über den Bereich des Wahrnehmbaren hinausgehen, nicht auf die Sinne verlasse, sondern auf den Verstand".

[67]) M. Hirzel dit fort bien que, pour Alcméon, la sensation et le savoir sont essentiellement différents, sans que le savoir vienne pour cela d'une source autre que la sensation (Zur Philosophie des Alkmäon, Hermes, t. XI, p. 243 ss.).

[68]) Sur ce sujet on consultera avec le plus grand fruit les études très fouillées de M. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum.

[69]) Die Philosophie der Griechen, I^5 p. 171: „Empedokles (leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung), weil sie uns die Verbindung und Trennung der Stoffe als ein Werden und Vergehen erscheinen lässt".

qu'il s'autorise. Ce n'est pas à coup sûr des fragments très vagues où Empédocle se contente d'indiquer comme source de l'erreur des méditations insuffisantes:

Νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν
ἤ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἁπάντη[70]).
Οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
ὡς ὄφρα μέν τε βιοῦσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν καί σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ ἐπεὶ λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσίν[71]).

La théorie de M. Zeller s'explique d'ailleurs. Il n'a pas prévu d'exception à la formule qu'il donne et aux conséquences qu'il tire du caractère général de la philosophie anté-socratique, et il se préoccupe de montrer que les réflexions d'Empédocle sur les limites de la connaissance dérivent de son système de cosmologie. Il est vrai, Empédocle a pu ne pas voir de désaccord et même établir une sorte d'accommodement entre la méthode expérimentale qu'il recommande et les conceptions d'origine purement intellectuelle[72]) qu'il admet. Mais rien n'indique que c'est son système qui devait le conduire et qui l'a conduit réellement à cette méthode.

Il y a de plus une raison impérieuse de ne pas trop se hasarder ici. Empédocle, en étudiant les limites de la connaissance, déclare que son enseignement ne formera pas une révélation complète. Or sa cosmologie a bien les dehors d'un édifice où l'on ne réserve aucune place pour des additions.

Il se peut qu'en matière d'histoire naturelle et de médecine Empédocle ait deviné ce qui demeurait à faire. Il y aurait là

---

[70]) 45 et ss. St. = 113 et ss. M.

[71]) 51 et ss. St. = 116 et ss. M. M. L. Stein (ouvrage cité, p. 23) est porté à croire qu'Empédocle rejetait la foi aux sens. Mais il invoque un vers 30 d'Empédocle (ταῖς, scil. δόξαις, οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής) qui est de Parménide, et il conserve pour un autre passage (22—23 St.) une ponctuation que M. Zeller lui-même a abandonnée (II^5, p. 904, note 2).

[72]) Je me place, en employant cette expression, au point de vue de ceux qui, après Empédocle, ont appliqué à ces questions une attention qu'il ne leur avait lui-même pas accordée.

une première explication assez vraisemblable des réserves de son introduction, mais je doute qu'elle soit suffisante. Il se peut aussi qu'Empédocle ait cru ne pas pouvoir faire du Sphérus et du monde des dieux une description complète[73]).

Empédocle semble amené à la spéculation par le désir de donner une philosophie de la médecine et peut-être de toutes les thaumaturgies. S'il discute des histoires fameuses de générations spontanées, c'est que d'après lui la médecine a besoin de s'éclairer d'aperçus sur les origines et la formation première du corps humain[74]). Il se préoccupe surtout de rendre compte de chacun des détails qu'il découvre dans la phase de développement à laquelle le monde est arrivé. Il indique que ses théories suffisent dans tous les cas pour faire comprendre tout ce que l'on rencontre à présent dans la nature:

Οὕτω μή σ' ἀπάτη φρένα καινύτω ἄλλοθεν εἶναι
θνητῶν, ὅσσα γε δῆλα γεγᾶσιν ἀάσπετα, πηγήν[75]).

Dans ces conditions, il a pu laisser de parti pris incomplète sa reconstruction de l'avenir et du passé du monde, et ne chercher dans l'un et l'autre sens qu'un complément nécessaire à son explication de l'état actuel.

Peut-être encore Empédocle pressent-il qu'une dualité de principes et de conclusions est une imperfection à laquelle échappe la connaissance divine. Le vrai tort de Parménide aurait été alors de prétendre réaliser dans une œuvre humaine l'idéal de la connaissance en suivant une voie unique de pensée:

Ὡς δὲ παρ' ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μούσης,
γνῶθι, διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο[76]).

---

[73]) Dans le fragment sur le Sphérus (vers 344 ss. St. = 389 ss. M.) il y a, outre l'imitation de Xénophane, la préoccupation de dire aux hommes qu'ils ne peuvent saisir la vraie nature de l'unité parfaite. Voir Zeller, I[5], 829 en bas, et 830, note 1. — On lira avec beaucoup d'intérêt les pages où M. E. Rohde essaie de deviner comment une philosophie et une théologie en apparence inconciliables ont pu s'arranger dans l'esprit d'Empédocle (Psyche, p. 468 ss.).

[74]) Voir le Περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς, 20: p. 620 du tome I des œuvres d'Hippocrate, éd. Littré.

[75]) Vers 127—128 St. = 142—143 M. Correction de M. Blass.

[76]) Vers 55—56 St. = 106—107 M.

On doit renoncer à faire un choix dans cette série d'hypothèses. Il n'était pourtant pas sans utilité de les énumérer. Elles font voir la complication du problème.

Du point de vue où se sont placés les penseurs de la génération qui a suivi Empédocle, la philosophie qu'il construit et la méthode qu'il préconise paraissent manquer de cohérence. J'ai essayé de mettre quelque lumière sur la façon dont il est arrivé à les concilier dans son esprit. Mais il me semble qu'il y a là deux pièces d'origine différente. C'est bien du côté des sciences d'observation que l'ensemble du système penche, mais il n'est pas tout entier de ce côté. Comment s'est-il fait qu'Empédocle a choisi le programme d'Alcméon plutôt qu'un autre? Pour donner ici une réponse certaine, il faudrait pénétrer dans l'âme du philosophe plus avant que je ne puis le faire. Je me bornerai à rappeler la solution facile que j'ai adoptée dans la biographie. La méthode viendrait d'une discipline d'esprit et d'une éducation première. Il en est beaucoup qui trouveront l'hypothèse risquée. Je ne leur donne pas tout à fait tort d'avance. Le problème me parait fort difficile et je souhaite que des esprits mieux préparés s'appliquent à le résoudre d'une manière définitive.

XVIII.

Miscellen.

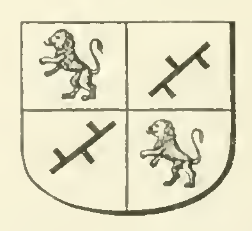
Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

3. Leibniz.

Die Uffenbach-Wolfsche Briefesammlung auf der Hamb. Stdtbibl. enthält folgende Briefe, welche, mit Ausnahme des Briefes Leibnizens an Buddeus (bei Dutens, Leibn. opp. omnia I), der Antworten von Placcius (ebda. VI) und der Briefe L.s an Joh. Chr. Wolf (bei Chr. Kortholt, Leibnitii epistolae I. Lips. 1734 p. 271 sq.) Originale und, unseres Wissens, noch unbekannt sind. Ueber die darin vorkommenden Persönlichkeiten findet man in Jöchers Gel. Lex. alles Erwähnenswerte. Auch leisten die Indices bei Dutens dankenswerte Dienste.

Das Wappen, mit welchem L. zumeist siegelt, zeigt querweis einen aufrechten Löwen bezw. einen Schlüssel [?].



Leibniz an Buddeus.

(Vol. 45_{305} und 33_{144}). April 1712.

Responsio Autoris Theodicaeae ad Dn. Praesidem [Buddeum] Disputationis de Origine mali nuper editae.

L. an Boecler.[1])

Vol. 2 p. 238.

Maynz 12./22. Oct. 1670.

Nobil^me^ Ampl^me^ Vir, Faute Magne:

Cum novissimus nobis sermo fuerit de veris tum Jurisprudentiae tum Scientiae civilis, quae quatenus imperantium subditorumque potestates atque officia describit, Jurisprudentiae naturalis portio est, principiis recte constituendis; idque sit festinatus ut ab abiturientibus is solet, itinere interruptus, ausus sum eum, cum venia tua, salvisque majoris momenti negotiis, ad quae te bonum eruditionis verae publicum vocat, resumere ac distinctius accipere monita. — Tua in rem nostram, quae in brevi congressu, per tumultum quasi quendam subita atque improvisa loquentibus, satis explicatus esse non solet.

Scis id agi ut Jurisprudentia quantum in unius alteriusve hominis privati manu est emendetur: non ea sane quae gentes inter se committit, aut quae Respublicas Legibus, quas vocant, fundamentalibus format, sed quae inter privatos in judiciis per Respublicas passim constitutis tractatur. Nam ultra expresse et professa velut audacia ire, periculosae plenum opus aleae esse nemo nescit. Duo igitur dentanda sunt: 1) constituendum est ius breve et certum; 2) ordo judiciorum formaeque processus ita emendanda figurandaque est, ut sit ratio quoque applicandi ad factum juris et brevis et certa. Nam brevitas sine certitudine barbara est, et pleraque libidine judicis, nonnulla armis committit, quale Germanorum erat, et hodie est Turcarum ius. Certitudo sine brevitate exitum non invenit, vovendum est cum neutri responderit. Quaeso aliquando per occasionem cum saepe eum omnino quid de instituto ejusmodi sentiat, ac de caetero tuis me monitis plerisque in tantae prolixitatis taedio quod tandem ius sit ignorantibus. Utramque tum in cognitione, tum in usu juris deesse judiciis Europae plerisque, vix quisquam est qui non fateatur; scriptis autem integris queruntur multis remedia pauci attulere. Doctissimum Conringium in hoc argumento occupari non memini,

[1]) Vgl. Bodemann, Leibnizens Briefwechsel 1889 S. 19.

certe tum in origine juris Germ. tum in judic. Germ. mentio aut exigua remediorum, aut nulla. Octavius Pisani, quem ex Italico versum nuper edidit Helmontius, praeclara quidem nonnulla tradit, sed ab usu et spe obtinendi non minus remota, quam est Utopia Mori aut Heliopolis Campanellae. Accuratissimus Vigelius plurima rei juridicae et vidit vitia et corripuit, sed quod doctrinae Analyticae notitia destitueretur, non tam universalia praecepta exstruit ex rectae rationis principiis deducta, quam leges in subdistinctiones, exceptiones, replicationesque etc. innumerabiles pro casuum specialium in eis expressorum varietate discerpsit; daturque nobis ius fortasse certum (quanquam ne hoc quidem nam si ipsum sequimur, quicunque actionem vel exceptionem etc. quamcunque legibus non expresse comprobatam affert audiendus non est; cum tamen certum sit actiones exceptionesque etiam ex naturali jure competere, etsi nullae extarent leges) non tamen breve, sed in tanta subdistinctionum multitudine maximis confusionibus obnoxium. Solidissimus Vir Ludolphus Hugo novissime praeclarum specimen recte de emendandis processus judiciarii vitiis philosophandi dedit in dissertatione de abusu appellationum tollendo. Sed optandum erat per alia negotia quibus postea immersus est, non solum ad caetera symptomata morbi huius, sed et causam ipsam mali altius abditam, stylum ei vertere licuisse. Mittamus vero nunc quidem ordinem judiciarium, seu usum fori et ad cognitionem juris redeamus, ubi fateri ante omnia necesse est, inter tot systemata, syntagmata, institutiones, methodos, elementa et tot alia nomina nullum extare librum, de quo vel autor vel alius profiteri audeat, omnia in eo juris fundamenta ita contineri, ut qui ea teneat caetera legibus expressa vel non expressa per ratiocinationem supplere possit. Nisi forsan is liber aeque grandis sit ac ipsum juris corpus, eiusque tantum transcriptione quadam et translocatione sit compilatus. Qui tamen rursus etsi omnia contineat, non breviter tamen, non dilucide continet, superstite priore et prolixitate et obscuritate perinde ac si scriptus non esset. Cum vero leges pleraeque Romanae non sint nisi casuum specialium ex principiis generalibus decisiones, cum necesse sit elementa omnium artium et scientiarum humano ingenio noscibilium et certa et pauca esse omnibus ratio-

cinationibus et applicationibus suffectura (demtis scientiis experimentalibus, quarum principia a sensu pendent, ubi nova quotidie experimenta deteguntur) cum denique absurdum sit novo casu oblato novum statim ius fingere et condere velle (unde illa orta est casuum in terminis densum ostendendi supervacua saepe sedulitas) patet utique opus esse libello quodam qui elementa juris, id est propositiones de eo quod Romanis legibus justum est, paucas, nudas, clarasque, ex quarum combinatione omnes actiones, exceptiones, replicae etc. oriantur, complectatur. Loquor autem de Romanis legibus, quia in plerisque Rebuspublicis Europaeis Juris Civilis hodieque partem maximam faciunt; et statutorum consuetudinumque infinita est in universum, in singulis vero districtibus non tanta varietas, ut ordinato jure Romano quod plerumque et prolixius et obscurius locutum moribus juribusque est; exemplo eius non facile et ipsa ad regulam normamque eandem pro cuiusque natura revocari possint. Equidem fateor multa Legum Romanarum placita non omnibus Rebuspublicis commoda, quaedam etiam omnino a prudentia nomothetica aliena esse. Sed hoc ipsum constitutis elementis et apparere certius, et emendari promtius potest, dum una velut litura delentur, quaecunque ex fundamentalibus illis propositionibus Elementorum cum statu nostro pugnant, et quaecunque sunt earum per plurimas leges sparsae consequentiae; et possunt deletis aliae substitui regulae rebus nostris aptiores mensura semper eadem juris et brevitate it certitudine, quaecunque tandem Romanorum scita aut deleantur, aut retineantur. His Juris Romani Elementis si accedant Elementa juris naturalis, quae itidem dabimus, tum notitia verae Logicae, cuius portio est iuris [?] interpretandi; ac denique status cuiusque Reipublicae morumque ac legum eius notitia, nihil amplius ob JCto [= Juris Consulto] desiderari potest, nisi qui et legislator futurus est, cui omnia artis Politicae arcana patere oportet. Caeterum Elementa nostra Juris Romani ut difficillima factu, ita brevissima lectu, inductione atque ut sic dicam lustratione legum Corporis omnium inde deducendarum, id est Corpore recontinato suo tempore (id enim constitutis Elementis laboris jam potius quam ingenii est) comprobabuntur, si vires otiumque Deus concesserit. Forte et potissimarum

orbis legum parallela aliquando consequentur, quia [?] etiam spes est ad controversiarum plerarumque nobiliorum privati, publici, imo et eius quod gentibus invicem intercedit juris, decisiones demonstratorias ascendi posse. Sed haec omnia, demto jure brevi et certo, et prolixa et longe dissita, spero magis quam promitto. Haec varia civilis potissimum moralisque et independentis juris [?] naturalis genuina principia fontesque veterum et recentiorum, unde optime audientur [?] sunt in summa quae agitamus, Vir Amplissime, quae Tuis monitis regi atque illustrari vehementer desidero. Spero enim operae pretium aliquod hac hyeme a me fieri posse. Venit et hoc in mentem, scripsi de eadem re, sed tecto nomine per Rev. Spenerum illustri Capellano. Sed nescio quo casu literas non perlatas utique compelles, quaere, quanquam me non nominato, an acceperit tale quippiam, exacue et emenda. Quicquid tale feceris maximi beneficii loco habebo. Vale faveque, vir Amplissime Cultori Tuo

G. W. L.

P. S. Consultissimum Obrechtum nisi grave est, meo nomine officiose saluta.

Ebda. p. 83.

A Mons. Boecler, Cons. de Sa Mté Imperiale, Amplissime Domine, Fautor Eximie.

Cum Parisiis agam, et Argentoratum scribam, nefas esse duxi, non scribere ad Te. Etsi enim nihil ego quidem habeam dignum scribi ad Te: habebo tamen fortasse, si quid potissimum, indagari, inquiri, agi, nuntiari velis; jusseris.

Senties, mihi neque promtitudinem neque fidelitatem in exequendo defore, sive literas ad amicos curandas mihi mittes, sive mandata tua a me exponi jubebis.

Quodsi vero nonnulla ad rem litterariam pertinentia pene Te vastissimae notitiae Tuae, et cum doctissimis per Europam Viris, commercii universalis, addidere [?], tum vero ego promtitudinem inserviendi meam a favore Tuo victam fatebor, sed non ideo referendi conatum . . .“

Es werden nun einige neuerschienene Schriften erwähnt, von Cotelerius, Combetisius und Arnauld.

In einem P. S. heisst es: „Spero aestate jam declivi ad acidulos Svalbacenses de more potandos in Germaniam me, Deo permittente, reversurum."

L. an Struve.

A Monsieur Struve, professeur celebre a Jena.

Ebda. $40_{376.\ 377.}$

Incertus ubi agat Dr. Rühlmannus has ad eam litteras ad Te adhuc dirigere audeo, rogareque ut quam primum ei reddi cures.

Multo plausu tuos labores utilissimos tacitus licet excerpi, eisque aliquando usus sum cum fructu neque vero hoc dissimulavi.

Quod superest vale et fave. Dabam Hanoverae 17. Decembr. 1711.

Ebda. p. 378.

Vir Amplissime et Consultissime
Fautor Honoratissime.

Attulit ad me Dr. Rühlmannus cum litteris munus a Te insigne, quo etiam patriam Germaniam tibi decinxisti, nervosum et plenum doctrina syntagma publici nostri juris; eoque magis profuturum pauciores hactenus vetera recentibus fontes vivis recte conjunxerunt. Et passim videmus regnare praejudicia, et fictitias quasdam Hypotheses statui, quae disparent iam anterioris aevi monumenta consuluntur. Labor in Freheri scriptoribus incudi reddendis a Te collocatur et Tibi ipsi haud dubie profuit.

Hannover, 2. März 1712.

Godefredus Guilielmus Leibnitius.

Ebda. pp. 380. 381.

Vir Amplissime

Pro scripto Tuo novissimo multas gratias ago habeoque. Non mole sed pondere aestimandum est. Si sic pergitur, quanta lux rebus Germanicis accendetur, quam non aliis populis suas in hoc genere curas invidebimus! praesertim si aliquando accedat is quam moliris Thesaurus antiquitatum Germanicarum.

Me pergentem in Historicis laboribus adversa valetudo nonnihil remorata est, respirare tamen incipio et in spem profectus ulterioris erectus sum.

Extat Qvercetana Bibliotheca Scriptorum de rebus Gallicis, diversa ab ea quam resudit Hamburgi doctissimus Fabritius, quae non nisi conspectus est collectionis quam ipse Queretanus moliebatur. Illam augere, continuare, aut potius aliam plane facere molitur Longus vir doctus apud Parisienses ex Oratorii disciplina. Vellem vicinum vobis doctissimum Hertium aliquando dare, quae haud dubie collegit ad similes operis sui perfectionem. Quod superest vale et fave. Dabam Hanoverae 31. Maji 1712

deditissimus

G. G. Leibnitius.

Ebda. p. 382.

Hannover, 30. Juli 1712.

[U. a. heisst es darin]: „Vobis consilium dare meum non est. Puto tamen moderatum dicendi genus etiam Tibi placere.“ Genannt werden Rasler, Wegelinus und Tenzel.

Ebda. pp. 384. 385.

Ampl. et cons. Domine
F. Honor.

Cum anno superiori domum redire sperarem responsionem ad literas tuas gratissimas in reditum distuleram. Sed supervenere impedimenta, ut hac demum quae instat aestate, Deo bene volente discedere hinc possim.

Itaque literarum officium nolui differe diutius, praesertim cum nesciam an non adhuc in tempore Tibi significare possim, reperisse me hic manuscriptum codicem chronici Australis a Frehero editi, ex quo editio ejus multis locis emendari possit. Ex eo etiam apparet autorem appellari Mareschalcum de Biberach etc.

24. März 1714.

P. S. Si intra quinque septimanas responsum accipiam, me Viennae inveniet . . .

Hauptsächlich von Freher handeln auch:

p. 386. Wien, 10. Juli 1714.

p. 388. Hannover, 15. März 1715.

p. 390 sq. Hier heisst es u. a.: Gratum est quod Schediasma meum de Francorum origine non displicuit Tibi: expecto avide,

quod de eo sentiant eruditi in Gallia. Variae sunt de Lege salica sententiae, sed quam dedi, visa est mihi probabilior . . .

pp. 392. 393. Hannover, 2. Aug. 1716. Aehnlichen Inhalts, auch hier Freher der Hauptgegenstand.

pp. 394. 395. Hannover, 27. Sept. 1716. Belanglos.

Vol. 40_{241}. L. an Jo. Petr. Erico.

À Monsieur Erico Venise
Nobilissime et Cl[me] Vir

Domum feliciter Deo fortunante reversus et cogitavi saepius ipsemet. et cum amicis sum locutus de Tuo egregio instituto linguarum harmoniam illustrandi quod pulchre procedere, et nonnulla à Te jam sub praelo esse non dubito. Nunc aliquid à Te petere audeo, quod non incommodum spero futurum. Memini cum unà obambularemus occurrere nobis virum quendam, qui se multos nummos recentiores possidere ajebat, habereque senales. . . . Hanoverae, 2. Nov. 1690.

p. 242. Handelt besonders von Tollius, der in Padua angestellt werden sollte.

Beachtenswert ist L.s Urteil über die Censur:

„Nihil facilius est, quam arripere aliquid ex libris quod avulsum a suo corpore infirmius aut deformius apparet, quam si caeteris connexam legatur. Neque tamen omnem Censuram rejicio, sed velim id praestari aliis, quod nobis factum vellemus, moderationem scilicet summam, et omnis mordacitatis expertem stylum.“

Ferner heisst es:

„Ego licet nondum plane de sententiae Tuae certitudine persuasus quae originem Germanicae linguae ex Graeca repetit, magni tamen facio laborem Tuum, et ut pergas hortor. Video enim praeclara a Te detegi circa linguarum harmoniam, originemque communem, et si aliquando quae qua prior sit non constet. Ex Scythia habitatores tam in Graeciam et Illyricum quam in Germaniam penetrasse [?] par est, atque ita origines esse communes. Verisimile enim est, antiquiores gentium migrationes terrestri itinere factas, nec vides, qua alia via ab Oriente iter facilius patuerit in Euro-

pam. Interim perplacent mihi observationes Tuae, quibus genealogiam quasi quandam constantem inter linguas Europaeas ostendis, exemplo Oceani ... et similium, et velim exempla ejus ordinis complura mihi suppeditari, videntur enim non parvi momenti."

Bis dahin von fremder, der folgende Schluss von L.'s eigener Hand:

„Quoniam mihi commercium aliquod literarium est cum S^mo Principe Ernesto Hassio Landgravio, spero clementissima ejus permissione, responsum D^mi de Eberz Tuumve, fasciculo principis includi, atque ejus beneficio deinde ad me mitti posse. Vale. Dabam Hannov. 12./22. Januar 1691.

L. an Placcius.

Vol. 101_{76}. Hannov. 27. Jan. 1690.

Nobilissime et Consultissime Vir
Fautor Honoratissime

Si unquam nunc certe sub initium literarum hac vulgari formula uti possum: Si vales bene est, ego quidem valeo. Nam per biennium et longius domo abfui, per magnam Germaniae Italiaeque partem divagatus, idque jussu principis mei, et inquirendis Historiarum monumentis circa majores Serenissimae gentis, supplendisque Archivorum nostorum hiatibus. Nec sane pauca ex Suevia et Bavaria, sed maxima ex Italia attuli, quibus Guelfica illustrantur, et connexio Brunsvicensis historiae[...?] familiarum a scriptoribus male tradita ex diplomatibus corrigitur et in clara luce collocatur.

Nunc Deo favente reversus veteres necessitudines resumo; Teque inter primos compello, cuius et doctrinam et candorem semper maximi feci. Spero Te valetudine optata frui, contigisse enim mutationem in melius magna mea voluptate vidi ex compellatione publica qua Magliabeckium aliosque amicos ad symbolam conferendam opinationi laudatorum scriptorum Tuae invitas. Hanc primus mihi Florentia ostendit Magliabeckius. Dixi non satis sibi cavisse, cum enim mihi has tuas literas communicaret, eo ipso me procuratorem rerum Tuarum fecisse contra semet, jam-

que muneris esse mei urgere, insistere, opportune, importune, ut mecum aliquid auferre posse ab ipso in usus Tuos. Sed nihil egi, etsi enim vir sit maximae lectionis, mirifice tamen distractus tum compellationibus amicorum domi suae, tum vero maxime epistolis, quibus tantum non obruitur. Interim Vintimiglio specimen ipso suasore editum, acceperis. Hortatus sum deinde, ut eruditos sibi notos ex rariis ordinibus religiosis excitet ad communem operam, id enim saepe ad ipsorum ordinum dignitatem laudemve pertinere. Et aderat forte Dominicanus aliquis vir doctus, qui non videbatur ab hac cogitatione alienus. Videbo an aliquid produxerit mea suasio.

Tu vero, inquies, alios hortaris, dum ipse desideriis meis dees. Mihi vero fateor, curta est supellex et pleraque quae in hoc genere noveram, Tibi dudum esse [?] explorata non dubito. Si qua sunt minus pervulgata, ea non occurrunt distracto tot aliis cogitationibus. Hoc ipso momento, dum quondam in schedis meis revolvo video annotasse me aliquando sequentia:

1. Trattato del titolo regio dovuto alla serenissima Casa di Savoia in Torino 1633. Exemplo quod vidi ascripta erant haec verba: Illmo Viro Claudio Expilli in Senatu Gratianopolitana praesidi amplissimo Petrus Monodus Commentationis hujus autor amicitiae observantiaeque suae monitum. D. M.

Hujus modi alia fortasse nonnulla latent vel in schedis meis, vel in mente sed ut dixi, non statim jussa comparent.

2. Basilii Valentini nomen esse fictitium et in duobus effectibus primariis lapidis philosophorum jactati sumtum divitiis regiis, et perfecta valetudine, dudum suspicatus sum, et Cl^{mo} Tollio sententiam meam via una aperui, qui ab ea non videbatur abhorrere, idque nuper indicavit in libello edito titulo sapientiae insanientis. Nescio, an Rudolphus imperator ut narrat Tollius, in monachi huius crediti res inquisierit, illud scio Joh. Philippum Electorem Maguntinum Erfordia politum investigari jussisse apud Benedictinos ejus civitatis, sed frustra. Ego, ut verum fatear, dubito an scriptor sit tam antiquus, qui ut ipse videri vult libros suos composuerit eo tempore quo lues venerea innotuit; dictio enim Germanica recentius aliquid spirat. dicere malimus fuisse

scripta Basilii a Joh. Tholdio interpolata. Hic enim quorundam editor habetur. Et sunt qui credunt Tholdium cognatione junctum autori, quaedam ex ejus schedis in haliographiam suam transtulisse.

Non dubito quin noveris, duorum librorum Gallicorum quibus tituli: l'art de penser; — et nouveaux Elemens de Geometrie, autorem esse Ant. Arnaldum. Res certa est, quoniam didici ex ipsomet olim Parisiis. Sed alterius libri ibidem Parisiis editi hoc titulo: Elemens de Mathematique Universelle. 4°, autor est Joh. Prestet, qui laborem illum Malebranchii auspiciis suscepit; notus mihi erat uterque cum Parisiis versarer.

Nescio an non noris dudum annotarisque, autorem libri pro Danis contra Suecos sub Carolo Gustavo [...?] scripti, qui se vocat Orosium Annilonem, fuisse virum Beringium."

Der Schluss lautet: „Sed quid te his minutiis teneo?

Apud Dn. Horbium (insignem apud vos verbi divini ministrum) biennio abhinc agebat eruditus quidem juvenis Medicus nomine Stahl, qui liberos Horbii ni fallor informabat. Js mihi solebat quaedam interdum significare nova et curiosa in illo quod colebet studiorum genere. Quaero fac mihi hanc gratiam et inquire quorsum devenerit et si vacat significa. Celeberrimum Morhofium non dubito progredi in praeclaro opere polyhistoris. Si essem ipsi vicinior lubentissime cum eo aliquando cogitata conferrem. Sed haec per intervallum commode non fiunt.

Ante omnia nosse velim quo sint loco tua Ethicae Elementa, quorum consilio valde applaudo, quaeque alia nunc pares Te non minus quam publico digna si quid aliaequi vis literaria ferat novi.

Vale et fave
Fautor eximie
Cultor obsequentissimus
Gothofredo Guilelmo Leibnizio.

P. S. Nuper habui in manibus indicem quorundam librorum larvatorum Scriptorum a Jesuitis, circa annum 1630 jam confectum, quem nescio unde descriptum inter schedas meas repereram. Sed nunc dum mittere volo, non comparet. Redibit sub oculos haud dubie nec tardabo eum ad te destinere.

Placcius an Leibniz (den er vol.71 p.214^b „incomparabilis" nennt):

Vol. 71 p. 97 sq. 19. Mart. 1678.
p. 100 sq. 13. Apr. 1678.
p. 109. 7. Dez. 1678.
p. 111. 5. März 1679.
p. 225. 1. Aug. 1695 [bei Dutens VI, 58: 8. Aug.]
p. 238 sq. 12. Febr. 1696.
p. 241 sq. 26. Febr. 1696.
p. 247. 27. Nov. 1697 [nicht 1679, wie irrtümlich in unserem Ms. und bei Dutens].

Le Ruchat an Leibniz:

Vol. $48_{243\ sq.}$ Berlin, 11. Apr. 1713.

Der Schluss lautet: p. 244. „Notre Société, et moi en particulier, nous ressentons du jour en jour plus vivement votre absence. Rien ne sauroit-il vous attirer à Berlin, au moins pour quelque tems?"

Meurer an Leibniz:

Vol. 4 p. 318 und 319 s. a. Belanglos.

Leibniz an Joh. Chr. Wolf[2]) in Hamburg.

Vol. $118_{218.\ 219}$ und ebda. p. 221.

L. an Cyprian.

A Monsieur Cyprianus, professeur celebre, Helmstädt.

Vol. $40_{347.}$

Vir celeberrime, Fautor Honoratissime.

Binis tuis responsum debeo. Interea et adversae valetudinis Tuae nuntium accepi, hanc jam superatam spero et voveo. Illis ut satisfaciam utrimque nunc quidem, credo jam non posse nobis

---

[2]) Vgl. ebda. vol. 44 Quart p. 586 Wolfs Brief an Löscher (Juni 1714): .... adii nuper R. Davidis Oppenheimeri, Archi-Synagogi Pragensis, Bibliothecam, quae Hanoverae adservatur ... Ibidem relatum mihi est, illustr. Leibnitium, quem soeris [?] nostris nuntium misisse falso quidam nunciarunt, propediem Hanoveram reversurum esse ...

deesse magnetem quo Helmestadiae retineare: et video in aulis omnibus Tibi faveri, neque de eruditione Tua caeterisque ad docendum dotibus dubitari posse a quoquam. Nobilissimo domino Struvio respondebo quam primum; et quaesitam per Te notitiam viri egregii mihi conservabo. Interea cura quantum potes, ut valeas. Cui rei necessaria est in studiis moderatis. Dabam Goelfebyti. 4. Maji 1700.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

Ferner findet sich in der Campe'schen[3]) Autographensammlung (ebdas.) folgender Brief L.s an Chr. Wolf:

Vir Celeberrime
Fautor et Amica honoratissime.

Non dubito quin literas meas acceperis, quibus etiam rogabam ut actis inseri curares quod scripseram de Gudianis Msts pro serenissimi ducis Guelfebytani Bibliotheca redemtis.

Dn. Menkenium nostrum audio in itinere fuisse, sed reducem puto.

Mitto ecce quod mihi ex Italia transmissum est scriptum Ramazzini, ubi visa sententia mea de causa cur aër serenus in Barometro sit gravior suam multis contra Schelhammerum defensam retractat, et meam amplectitur, ut videbis pag. 196 seqq. Sed in epistola mea quaedam non recte habent, sive non bene lecta, sive a me male scripta. Nam voce Mehercle non usus sum et p. 197 legendum cur aer serenus gravior sit pluvio.

Poteris, si vacat recensionem inde conficere, quam rogo ut mihi communices. Quod superest vale et fave. Dabam Hanoverae 2 Octobr. 1710.

Deditissimus
G. G. Leibnitius.

In Morhofii Polyhistor. Tom. II. III. 1747 (Hamb. Stadtbibl. Realcat. B. Vol. I. p. 136) fanden sich 3 lose Blätter mit Notizen:

---

[3]) Dieselbe enthält ausserdem einen Zettel mit Notizen von L.s Hand („am 8. Nov. 1818 von dem hannöv. Minister H. V. Duve geschenkt"), L.s Namenszug, genau so wie er sich unter L.s Bildniss in der Gerhardt'schen L.-Ausgabe findet, ferner zwei Stahlstiche des Philosophen, von C. T. Riedel und nach F. F. Bause Steinla.

Ad Historiam Medii aevi. Daselbst wird die Collectio Leibniziana erwähnt, welche „Leibnitius ad eruendum ingeniosissmus" angelegt habe „zu einer Historie des Braunschweigischen Hauses von der ersten Abkunft des Guelfischen oder Braunschweigischen Hauses". Das Werk wurde aber nicht ausgeführt. „Einige meinen, dass die Englische Regierung es nicht gerne gesehen. Er gab daher aus dem apparatu zu dieser Historie, der vielleicht noch im Hannoverschen Archiv liegt (wo vieles) die Collata der Rer. Gest. Brunsw. heraus." Nach dem edirten „Otium Hannov. 1718" behaupten einige, es habe Leibniz keine Religion gehabt, „aber man muss ihn nicht darnach uhrtheilen, sondern acht haben, wie er sich zur anderen Zeit darüber expliciret".

Die Notizen sind bis zum Jahre 1744 fortgeführt, sie datiren also frühestens aus dieser Zeit.

4. Lau.

Von Lau's „Meditationes philos. de Deo, Mundo et homine 1717" findet sich eine Abschrift auf der Breslauer Stadtbibl. (s. Handschr.-Katalog), welche auf dem Deckel einige unerhebliche literarische Notizen zeigt. Dasselbe Werkchen enthalten auf der Hamb. Stadtbibl.: Mss. Phil. 339. Theol. 1843. 1844. 1845 [hier heisst es auf dem Einband: „Auctor fuit Dominus Lau celebris olim gallicus futilium: Actien: mercator"; wohl eine Verwechselung mit Law?] und 2158. Letzteres Ms. berichtet: „Der Auctor ist bey dem Graf von Hohenloe, oder sonst einem kleinen Fürsten Rath gewesen." Der Schluss bringt ein „Extrait eines Schreibens von Hr. M. Geiss (s. über ihn Jöchers Gel.-Lex.) Teutsch-Frantzösischem Prediger in Franckfurth am Mayn an M. C. de dato 21. October 1718":

„Dass Sie bey Ihnen von der bey uns an das Licht gebrachte Atheistische Schrift nichts erfahren, wundert mich sehr, indem sie bey uns nicht geringen Lärm erreget. Damit Ew. Hochwol-Ehrw. eine vollkommene Nachricht von der gantzen Sache haben möge, so berichte folgendes. Sobald die Schrift aus der Presse kam, ward sie mir nebst andern Büchern in mein Hauss, da ich abwesend war, gesendet. Ich durchblätterte alles Zugeschickte und befandt, dass die Meditat. Philos. gantz abscheuliche

und holtzwürdige Sätze in sich hielten. Ich entdeckte dieses so gleich in unserm Convent, worüber Pf. D. Pritius sehr erschrak, ging deswegen augenblicklich mit noch einem Collegen in den Römer, und zeigte solches dem Scholarchat an. Worauf denn die exemplaria confisciret, dem auctori aber, so Law heisset, und ein Ausländer seyn soll, ist der Schutz aufgesaget worden.

5. Stosch.

Auch von Stosch's „Concordia fidei" et rationis findet sich eine Abschrift auf der Breslauer Stadtbibl., welche, ausser anderen, sonst bereits bekannten, Angaben, die Notiz bringt: „Dieser von Stosch lebte noch 1713 als Geh. Staats-Secretair und hatte die Pommersche Expedition. S. den Berliner Adresskalender von 1713 p. 78."

Auf der Hamb. Stadtbibl. findet sich diese Schrift viermal vertreten: Ms. Theol. 1856, ohne Notizen; 1855 dagegen bringt folgenden Bericht „Von dem Auctore und fato gegenwärtigen Tractats":

„Sobald dieser Tractat anno 1694 nur gedruckt und die meisten Exemplaria noch in der Buchdruckerei waren, entstanden darüber auf Anregen dieser Herren Geistlichen, die allhier wie an anderen Orthen sehr unleidlich sind, ein greuliches Wesen. Man liesse alle Exemplaria sowohl von dem Auctore, als aus der Buchdruckerey und sonst was etwa schon zu den Buchführern kommen, auf das Genaueste aufsuchen, sie wurden alle wiewohl nicht öffentlich verbrannt und wurde ein Edict angeschlagen, dass wer etwa noch ein Exemplar hätte, sollte es herausgeben, ja wer nur wüsste wo eines verhalten wäre, sollte es angeben, alles bei Strafe von 300 Thlr: oder im Fall, dass diese nicht erleget werden könnten, der Gefängniss. Man liess in Leipzig und Holland auch sehr darnach inquiriren und soll der König desswegen selbst an die Republique geschrieben haben. Der Buchdrucker sollte mit einer grossen Geldstrafe angesehen werden und mit dem Auctore würde man noch anders verfahren haben, wann man nicht egard auf seinen Vetter, so Hof-Prediger an hiesigem Hof gewesen, gehabt. Es ist aber der Auctor Herr Stosch geheimder Secretarius. Er kahm in völliger disgrace, doch wurde die Sache so beygeleget, dass es

heissen musste, Hr. von Pufendorff und Hr. D. Spener hätten ihn bekehrt. Also behielt er noch seine Charge, ist aber nicht weiter befordert worden, sondern lebt gantz still vor sich alhier. Die Abschrift dieses Tractats habe durch Monsieur Richter einem Buch-Händler, den ich von Hall her wohl gekannt, bekommen. Es sind in demselben viele harte und freye expressiones nur die Sachen sind meistentheils ex Spinosae philos. Epicurea, Beckhero etc. genommen, aber nicht wohl connectirt. Es sind aber sonst viele gemeine Dinge und praejudicia darinnen, allein auch einige gute Wahrheiten und Gedanken und scheinet es, dass der Auctor sich nicht alles zu sagen getrauet, was er etwann gedacht. Es ist der Tractat alhier gantz nicht zu haben, so treuhertzig als man auch die Buchführer macht. An anderen Orthen aber wird man ihn schwerlich finden, weil man sobald er nur fertig gewesen, die Exemplaria möglichsten Fleisses aufgesucht. Er ist auf schlecht Papier in schlechten Character in klein 8° gedrucket und hinten sind wohl 4 Bogen additiones, die ich aber suis locis inserirt. Der Author hat Herren Rath Thomasio ein Exemplar gleich auf der Post absque nomine überschickt, der eben desgleichen judicium als oben gesetzet, gegen einen guten Freund darvon gefället."

Am Schluss finden sich „Notes que j' [dies ist Car. St. Jordanus; vgl. dessen Recueil de Literat." p. 22] ay trouvé dans l'exemplaire dont Stoschius s'est servi dans l'ouvrage intitulé Concordia" . . ., u. a. heisst es hier zu § 2: „autor tractatus Theologico Politici Spinoza. Vide Burn etc. Archeol. Boyle de Script. S. Wittichii Repert. de S. S. et Terrae motu." Auch Tschirnhausens „Medicina mentis" wird citirt. Stosch führt ihn aber nicht auf unter den „Libri per quos inveritatis Studio, et solida Scientia plurimum profeci." Er nennt nur: „Grotii de Ver. Relig. christ., De jure pacis et Belli; Puffendorffii moralia; Hobbesii Civis et Liviathan; In Scientia Naturali: Spinosae libri; Broeckhausen; Cran; Cartesius; Verulamius; Gassendi; Malbranche; Burnet. In Theol.: Liberius de sancto amore Ruar." [Bekanntlich Le Clerc, Ep. theolog.]

Cod. 1855 enthält auch Stosch's: „Additamenta" und seine „Uebersetzung aus dem Französischen: Von dem ewigen Tode und von der Ewigkeit der Strafen der Bösen".

Ms. Theol. 2152 bringt am Schluss die Verteidigungsschreiben Stosch's, die sich bereits in den „Unschuldigen Nachrichten 1746" gedruckt finden. Als Vorwort dienen folgende Angaben:

„Der wahre Auctor dieses Tractats ist der sonst sehr gelehrte und belesene Hr. von Stosch, Geheimter Secretarius bey weyl. Friderico III. König in Preussen. Seine viele Reysen und das starcke Philosophiren hat ihn eben nicht zum eigentlichen Atheisten, sondern vielmehr zu einem der stärcksten Naturalisten gemacht. Denn in seinem Tractat leugnet er gar nicht, sondern bestärcket vielmehr, dass ein Gott sey, nur, dass er die Lehre von Engeln, Geistern, äusserl. Gottesdienst und der Providentz zu Grunde richten will und alles dasjenige hiervon, was Spinosa, Vaninus, Servetus und andere geschrieben, in einen kurtzen Zusammenhang gebracht hat. Er verstand viel Sprachen vollkommen, absonderlich aber Lateinisch und Griechisch, und durch seine schöne Schreibarth bracht er es dahin, dass er königl. Geheimbder Secretarius wurde, und er würde sonder Zweifel noch höher gestiegen seyn, wenn ihn nicht sein Eigensinn, besonders aber die allzu starke Verspottung und Verachtung der Geistlichen, die er ordentlich die grössten Betrüger der Welt nannte, ins Verderben gestürtzt hätte. Den Anfang seiner Feindschaft machte er sich durch die Vertheidigung der Lehre, dass die Ewigkeit der Höllenstrafe mit Gottes Barmhertzigkeit, Gerechtigkeit, mit der Schrift und gesunden Vernunft dermassen stritte, dass die Geistlichen in Vorgebung und Beweisung der ewigen Pein sich recht als absurde Lügner aufführten, und nicht einmal verstünden, was in der Schrift das Wort ewig bedeute, und wie es von dem Unendlichen unterschieden. Er setzte deswegen eine geschriebene Nachricht auf, bekam aber deswegen grosse Anfechtung, dass ihn sowol viele Geistliche, als auch durch deren Anstiftung andere Minister beym Könige in Ungnade brachten. Unterdessen schrieb er diesen Tractat, und liess denselbigen 1694 in 8. zu Berlin drucken, mit dem Vorwand, er wolle alles wiederrufen, wenn ihn die Geistlichen refutiren könnten. Dadurch goss er Oel ins Feuer, und statt einer Antwort wurde er in arrest gesetzt. So wol die Urtheile der innländischen Consistorien, als auch der auswärtigen Facultäten waren alle schier

wieder ihn, und weil er weder revociren, noch Gnade bitten wolte, auch sehr hart wieder die Geistl. Tyranney lästerte, ist er nicht wieder aus dem Arrest kommen, sondern der König sol ihm haben den Kopf abschlagen lassen. Der Tractat selbst ist confiscirt und wenig unter die Leute kommen. Die exemplaria sind auf der Königl. Bibliothec verwahret.

Haec in limine apographi cujusdam hujus tractatus descripta inveni."

6. Wachter.[4])

Von W. findet sich auf der Hamb. Stdtbibl. folgendes:

Ms. Theol. 1847: „De Christianae Religionis Primis Incunabulis Libri II, quorum prior agit de Jessaeis Christianorum Inchoatoribus, posterior de Christianis Jessaeorum Posteris." Das Titelblatt trägt eine Notiz über den Inhalt des Buches von der Hand des bekannten Superintendenten J. F. Reimman, welche sich wörtlich in dem Catal. Bibl. Reimman. wiederfindet.

Ebda. 1842: „De origine rerum humanarum ex Affectibus Zodiacus Cabbalisticus. Auctore J. G. Wachtero." Auf dem Titelblatt bemerkt Reimman unter dem 6. März 1726: „In hoc Zodiaco Auctor . . doctrinam de affectibus humanis, stilo facili et suavi, methodo Mathematica et more in Scholis Cabalistarum et Spinozistarum recepto, tradidit . . ." In der That wird hier von W. ausser Cicero und Clericus fast nur noch Spinoza citirt, und zwar dieser oft wörtlich, so pp. 3, 7 [postulata ex Philosophia Hebraeorum], 8. u. s.

7. Descartes.

Wolfs Briefesammlung vol. 28 p. 39. Orig.[5])

Mons. des Cartes A Monsieur Reineri professeur en philosophie à Utrecht.

Monsieur

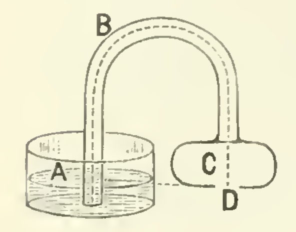
ie ne doute point que vous ne puissiez rendre raison beaucoup mieux que moy de ce que l'eau qui est dans l'instrument ABCD

---

[4]) Vgl. Wolfs Briefes. 28 Fol. p. 39: Dorscheus an Lyser: . . . „studiosorum theologiae egregium . . Georgius Wachterus Memmingensis . ."

[5]) Z. T. ins Lat. übersetzt: „R. Descartes Epistolae. Amst. 1668". Ep. 81 p. 256.

ne descend point par le trou D. Mais puisqu'il vous plaist scavoir comment ie pense le pouvoir expliquer, ie vous diray que premierement il faut considerer qu'il n'y a point de vuide en la nature et que par consequent lorsqu'un cors se meut il doit necessairement entrer en la place de quelque autre, de laquelle celuy qui en est chassé doit au mesme instant occuper celle d'un autre, et celuycy derechef celle d'un autre et ainsy de suite iusques a ce que le dernier occupe la place qui est laissee par le premier, de façon que tous les mouvemens qui se font au monde sont en quelque façon circulaires. En suite de quoy pour scavoir si quelque cors se peut mouvoir ou non, il faut prendre garde a cequi doit arriver en tout le cercle de son mouvement en cas qu'il se meuve. Comme icy par exemple si la goutte d'eau qui est vers D descendait il faut prendre garde que non seulement cete goutte d'eau devroit entrer en la place de l'air qui est au dessous, mais en suite qu'une partie de cet air aussy grosse quelle devroit entrer en la place de la superficie de l'eau qui est dans le vaze A, pource qu'elle doit necessairement passer par là pour faire le cercle de ce mouvement; Et que cete eau de la superficie du vaze devroit occuper la place d'une autre goutte d'eau, et cellecy d'une autre, en montant le long du tuyau ABC iusques a ce que la derniere occupast la place qui seroit laissée par la premiere, vers D. Mais pour ce que la superficie de l'eau qui est dans le vaze A est supposée plus basse que l'ouverture D, si cela se faisoit I. il y auroit plus grande quantité d'eau qui monteroit depuis A iusques a B qu'il ny en auroit qui descendist depuis B iusques a D. C'est pour quoy il ne se fait pas. II. Et toute l'eau qui est dans la capacité du vaze C ne presse point du tout celle qui est vers le trou D, car chasque partie de cete eau est appuiée sur la partie du fonds de ce vaze qui est directement au dessous d'elle. Je n'en escris pas davantage car ie m'endors et ie suis Monsieur

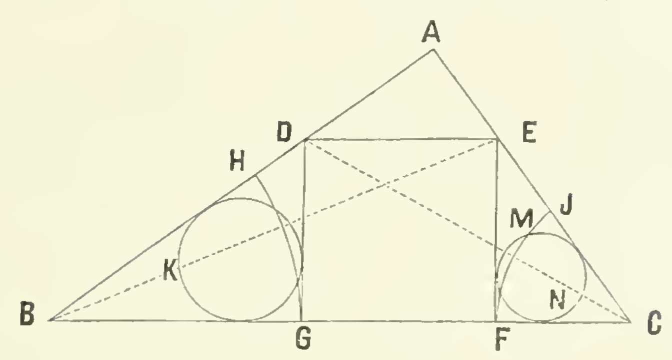


Votre tres humble et tres affectionne serviteur Descartes
du 2 Juillet 1637 [?]

Ebda. 90 Fol. p. 219.

Ad Stampioenium.

[Sehr undeutliche und fehlerhafte Copie.]



Monsieur

encore que i aye fort peu estudie aux Mathematiques et mesme que ie fuye les occasions de m'y exercer le plus qu'il ni est possible a cause du temps, qu'elles importent toutefois i'ay cru estre oblige d'examiner vostre question, puisque vous avez pris la peine de me l'envoyer tout expres. Et ie trouve que la proportion qui est entre le moindre coste du triangle ABC et le plus grand, est comme l'unité a l'une des deux racines qui peuvent estre tirees de cote ex quatien.

En suiete de quoy il est ayse de trouver la quantite des trois costes de ce triangle d'autant que prenant BH esgal a BG et CI esgal a CF, le quarre de GF multiplie par le quadruple de HB et esgal au quarre de MN multiplie par BC + BF. Je ne determine point plus precisement la volant de coste racine car encore que ie puisse scavoir des regles generales et suffisantes pour la trouver, telle quelle puisse estre, toutefois pour ce que ie n'en scache point qui ne soyent longues principalement s'il est question d'examiner si cete racine s'exprime par quelques binomes ou autres nombres irrationnaus, ie me dispense volontiers de ce travail que ce portant vous n'estes satisfait sans cela ie m'offre de prendre a quels soure le loisir de la chercher au bien de la faire chercher par quelqu'autre. Mais puisque vous desieres que je vous professe aussy quelque question, je demande quel est le diameter d'une sphere creuse ou concave la plus petite qui se puisse trouver dans la quelle soyent enformees quattre autres spheres dont l'une

contiene un cors solide qui ait 26 faces a scavoir les triangulaires et .... quarrees et qui l'autre contiene un autre cors solide qui ait par ces faces 20 triangles et 12 decog [...?] que la troisiesme en contiene ou qui ait 20 sexagones et 12 pentagones, et la quatreiesme un qui ait 20 triangles, 30 quarres et 12 pentagones. Pour les costes de ces faces tous ceus du mesme cors sont esgaux entre eux, et pour determiner la proportion qui est entre ceux de divers cors i ay un triangle dont les trois costes sont l'un a l'autre comme trois nombres rationaus et entre soi l'un des angles est aussy a l'angle droit comme un nombre a un autre, et je scay qu'il ne se peut trouver d'autres tels triangles c'est a dire dont les trois costes et l'un des angles se puissent primer par nombres rationaux, des quels la circomferance soit moindre que celle de celuy cy quant comme les termes d'algebra qui expriment la racine du nombre figuere qui represente le cors compose de 20 triangles et 12 pentagones contienent d'unites la quelle nombre figuere comme 5. 12. 22. sont nombres pentagonaux et $\frac{3x - 1y}{12}$ sont les termes d'algebra qui expriment leurs racines, et ils contienent 6 unites, ou le coste de l'un des cors inscrits ou contenus dans les quattre spheres s'exprime par un nombre entier qui contient autant d'unites que ce nombre d'algebra qu'il faut chercher et ceus trois autres s'expriment par les mesme nombres que les trois costes de ce triangle. Il n'y a rien en tout cecy qui ne soit simple n'y qui aille jusques aux equations cubiques si vous desires une question qui s'estende plus loin ie ne vous en scaurais envoyer de plus celebre que celle qui a este proposee a toute la posterite par Pappus et dont je sus particulierement averti il y a environ deus ans par monsieur Golius[6]) professeur a Leyden. Je la mettray icy aus mesmes termes que je la conceu pour luy en la response que je luy envoyay, car il me semble que ceus de Pappus sont plus obscurs, et ce nen ay pas le livre. Au reste ce vous prie de croyre que je ne vous envoye point ces questions pour vous donner la peine de les chercher mais sulement pour satisfaire a vostre desir, car estant particuliere-

[6]) Vgl. Jöcher a. a. O.

ment affectionne aus mathematiques je vous assure que toutes les personnes qui y excellent me sont cheres et je suis

Mons . . . .

Ms. Phil. 273 (Katal. p. 44) ders. Bibliothek enthält:

Notulae quaedam in nobilissimi doctissimique viri Dni Renati Descartes principiorum philosophiae partem primam scriptae de ord. clar. doctissimique viri Burcheri de Volder[7]) medicinae ac philosophiae doctoris, et in academia Lugdano-Batav. professoris.

8. Gassendi.

Wolfs Briefs. vol. 36 Quart pp. 72. 73.

Viro longo clarissimo Dno. Joh. Henrico Boeklero, Argentoratum. (Siegel: Agnus Dei, im Wappen 7 Sterne.)

Multum est, quod Equiti illustri Scipioni Scaligero aliis nominibus debeo; et illud sane plurimum est, quod ejus officiis te amicum debeo. Id ego vero non promerebar, ut Tu meam (quod loqueris) ambires amicitiam; meum potius erat, ut ei quibus possem obsequiis demererer Tuam: Sed nempe addicebat, ut Tu hoc erga me humanitatis specimen, Vir Humaniss., exhiberes; hoc est, ut me ante verteres, sicque eà gratià praegravares, quam ego pensare, nisi referens, atque adeo factus inferior non possem. Quod itaque mihi reliquum fecisti, id unice amplector, ut scilicet gratias quam maximas possum pro oblata mihi tua amicitia referam, et quam prior, ultroque debui, reciproce offerens, testor eam fore semper genere conjunctam. Videri possem tardius rescribens in hoc ipso praestando segnior; rerum caussa fuit gravissimus morbus, per cujus vigorem fuere ad me tuae Literae perlata. Quippe et jam post unum alterumque mensum aegre ab eo convalesco, aegreque possum quidpiam serium aut meditari, aut scribere. Pauca haec proinde jam habe ac Vale. Dabam Parisiis III Kalend. Februar. MDCLV.

---

[7]) S. über ihn Jöcher a. a. O.

9. Chr. Wolf.

Ebda. vol. 44 Fol. p. 158sq.

W. an Phil. Müller, Prof. der Theol. in Jena.

Leipzig, 14. Jan. 1703.

„Ich übersende auch zugleich meine Dissertation, welche ich umb mich zu habilitiren, auf den Sonnabend ventiliren wil, und daraus Dero Hochw. Magnif. meinen gantzen Sinn erkennen können. Wie ich hier die allgemeine principia der gantzen Philosophiae Practicae durchtractiret; in eben eine solche Ordnung und Gestalt wollte ich die gantze Ethicam und Politicam, ja auch die Theologiam Moralem bringen, wenn mir Gott nur erst in einen Stand hülfe, da ich meine Zeit nicht mit informiren und dociren grösten-theils zubringen dörfte. Doch der Herr, mein Gott, wird es am besten wissen, zu was er mich brauchen wil. Sein heiliger Wille geschehe.

p. 165. Leipzig, d. 29. Apr. 1703.

P. S. Herr S. Rechenberg meinte, wenn Sie den Herrn Buddeum von Halle in ihre entledigte Profess. Stelle bekommen könnten, so würden Sie einen Mann kriegen, dergleichen sonst nirgends zu haben, und der die Akademie in grosses Aufnehmen bringen würde, massen er in Halle den grössten applausum hat ...“

p. 166sq. 23. Aug. 1703.

.. Er [Rechenberg] meint, aus der Vereinigung [der Reformirten und Lutheraner] würde nichts werden. Lütke zu Cölln an der Spree hat auch 3 Bogen herausgegeben, darinnen er das Werck von sich abwältzen wil, massen er und Winckler auf lutherischer Seite in dem Concilio sind ....“

p. 168. Lpzg., 3. Jun. 1703.

.. Was die Sache aus Schlesien betrifft, so ist selbiges nur ein project, welches die Schlesier unter intercession des Königs von Preussen durch den Fürsten von der Oelsse bey Hofe gethan; dörften wol aber wenig erhalten. Sie verlangen, es möchte der Keyser die Kirchen wiedergeben, welche von dem Osnabrügischen Frieden an weggenommen worden, und zwar sollten die gesperrten bald eingeräumt werden, die andern aber bey dem Absterben der Päbstl. Christlichen uns heimfallen, und indess hin und wieder

einige von neuem erbauet werden. Ja damit nicht ohne Vorwissen des Keysers hinführe ihre Freyheit in etwas gekränckt würde, sollten wie vor diesem in die Keys. Aembter auch Evangelische genommen werden. Der Vorschlag ist profitable; wollte Gott, dass er Fortgang bey Hof findte!

p. 172. 24. Jun. 1703.

Die Intercessiones bey dem Kayser fruchten nichts. Er hat einmal die persuasion, wenn er nicht die Ketzer unterdrückte, soviel möglich ohne Schwerdt und Feuer, führe er mit Leib und Seele zum Teufel. Daher würde er lieber das Kayserthum und Königreich Böhmen fahren lassen, als die Kirchen wiedergeben . . .

5. Juli 1703 . . .

P. S. Mein Logis ist im Pelican auf dem neuen Neumarckt.

p. 162[b]. Leipzig, 27. July 1703.

. . . Von dem Unions-Concilio zu Berlin berichtete er [Rechenberg], dass der Herr S. Spener nicht dabey wäre, als welcher es dem Könige schon längst wiederrathen. Doch hätten etliche Reformirte Geistlichen und mit denselben Herr Winckler von Magdeburg conferiret, und vermeinet, man sollte einerley Ceremonien einführen, so würde das andere sich bald geben . . .“

p. 175[b]. 22. Dec. 1703.

. . Pietistische Schriften dörfen in Leipzig nicht verkauft werden.

p. 177[b]. 26. Apr. 1704.

. . Ich bringe in Leipzig doch soviel vor mich, als zu meinem nöthigen Unterhalt und Anschaffung nützlicher Bücher nöthig. Wie Dero Magnif. mir zu einer Station helfen kan, da Gott und Menschen dienen kan, wil ich nach Leipzig nichts fragen. Hier sind die Beförderungen wohl gut. Aber man muss lange darauf warten, und doch muss gestehen, dass gerne auf einer Academie ankommen möchte. Doch ich befehle alle Sorgen Gott . . .

Vol. 66 Fol. p. 11. Abschr. nach d. Orig. Joh. von Glauburgs in Frkft.

An Joh. Phil. Burggraf jun. Frkft.

Accepi praeterita die Solis librum desideratum ex Bibliotheca Uffenbachiana, quo nomine et Tibi, Vir nobilissime, et illustri viro

maximme obstrictus sum. Satisfeci enim desiderio meo circa ea, quae de me et Cl. Bulffingero in isto Diario habentur. Sunt nova litteraria ab adversariis meis ad autores Diarii occasione Tractatus Bulffingeriarii de origine et permissione mali et dissertationis Hoffmannianae de fato physico perscripta. Sed utrobique nonnulla adjiciunt autores, quae et acumen et aequitatem loquuntur. Ajunt enim argumentum esse difficile, de quo et autoribus idem tractantibus judicium facile praecipitetur: se adeo non nisi visis scriptis meis atque Bulffingeriariis de hac controversia judicaturos, nec Panegyristis, nec adversariis meis fidem habituros. Promittunt quoque suum de hac controversia judicium, ubi mea viderint: quod nonfore in me iniquum, multo minus injurium, non modo causae fiducia teneo; verum etiam ex iis colligo, quae L. P. des Bosses mihi scripsit et L. P. Turneminus mihi per alios plus simplice vice significari jussit. Vidi his diebus dissertationem Andalae de Monadibus cum notis Engelhardi. Vivit Engelhardus in Ecclesia pressa, ut dicere non audeat, quae sentit, et eidem jam ante autor fui, ne aperte mea commendet, cum facile periculum subire possit: ruditatem tamen, iniquitatem et animum calumniandi scite retundit. Abiit ad plures ut adeo dissertatio ista ultimum fuerit maledicentiae spicimen. Ex novellis litterariis Lipsiensibus intellexi Mense Augusto et, ni fallor, Septembri recenseri orationem meam cum notis in Diario Eruditorum Parisino anni superioris. Nonne legisti, quid habeant istae recensiones? Quod si quaedam autorum judicia, eidem intertexta, rogo haud gravatim ea mecum communices. Sunt enim rationes complures, cur ad ea attentus esse debeam, in quamcunque partem cadant: hic autem loci istius Diarii compos fieri nequeo, nec abutendum est favore nisi illustris Uffenbachii . . . . .

Marburgi, 27. Nov. 1727.

G. Stolle, der bekannte Verfasser der zu Spinozas Biographie bereits mehrfach benutzten Reisebeschreibung auf der Universitäts- und der Stadt-Bibliothek zu Breslau und Anhänger Wolfs, schreibt [ebda. vol. 33 p. 366

A Monsieur Hegewer. Silesien. Candidat des droits a Halle]:

„Jena d. 8. Mart. 1724.

Ich bitte ... zu berichten, dass die gemeldeten puncta, so in dem R. contra W.[olf] mit eingeflossen, auch indirecte auf mich gehen, ohn Zweifel darumb, weil ich nicht einen Atheistenmacher mit abgeben will“ . . .

---

10. P. Ramus.

Vol. 59 Fol. p. 15. (Abschrift.)

C. J. Curio Petro Ramo suo S. D.

Neque malus es, Rame ornatissime, simul et jucundissime, qui ista humanitate, quos tibi commendavi complexus es: neque ignarus, qui ad me tanta diligentia tantaque cum elegantia tan sententiose scripseris. Sed ego forsitan parum pudens, qui te, hominem occupatissimum meis litteris crebrisque commendationibus obtundam. Itaque plus mihi ad te ignoscendum est, qui multa a te et saepius peto, quam a me tibi, qui nihil petis, sed meis petitionibus annuis benigne et rescribis cum potes. Verum spero, mutuo nostro amore factum iri, ut neuter quod alteri vel objiciat, vel ignoscat, sit habiturus. Pergratum mihi ac perhonorificum fuit tuum de nobis nostrisque lumbrationibus judicium, et testimonium accipere. Scis quanti faceret Hector ille Naevianus, laudari a laudato viro. De te toto intus et extra quod sentiam puto te a nostris discipulis intellexisse, quod etiam ex eo conjicere potes, quod omnes meos tibi esse quam commendatissimos cupio; quemadmodum et hunc Nobilem Polonum cum suis, Juvenem moderatum et bonum, addo etiam doctum, Andream Sienicium. Is tecum cupit interdum esse, a te formari, et ad majores res excitari. Oro te, Rame humanissime, ut erga eum te talem ostendas, praebeasque, qualem tua ista singularis eruditio, humanitas, addo etiam pietatem quandam divinam, ut amittam amorem tuum erga me, nobis pollicent. Me quoque, meisque rebus omnibus, si qua uti velis, eum erga te experiere, quem virtus tua, nostra amicitia et mea perpetua consuetudo postulant. Vale.

Basil. prid. Col. Dec. M. D. LV.

---

11. Spinoza.

Ebda. vol. 18 Quart (in Wolf's „Conspectus" 17) p. 8.

Jo. Fabricius an Joh. Majus zu Giessen.

„.. Velim etiam certior fieri de Jo. Christoph .. Dippelii patria, et anno, quo natus est. Condoleo viro, duriora jam fata experto, atque infelicibus litteratis adnumerando; neque tamen intermittam, operum eius facere mentionem, quamvis id multis displiciturum praevideam, qui correctionum sunt impatientes.

Helmstädt, 9. März 1720.

Ms. Theol. der Hamb. Stbl. 1884 ist ein Exemplar der Lukas'schen Schrift:

L'Esprit de Spinosa
de quo
Ex literis * * * ad Mr. de A. 1714 missis:

Bemerkung von Reimman 1727, die frz. Uebersetzung des Tract. Theol. pol. sei gesuchter als das Original, weil Spinosa in sein Handexemplar einige Randnoten eingetragen, die sich jetzt bei einem Buchhändler in Amsterdam befänden.

„Schediasma hoc est esse Spinozisticum.
Judicium de hoc scripto:
Stylus planus simplex facilis
Methodus inepta
Ores et principia Spinozistica."

Paulus an Ch. Viliers.

Hamburgens. Mscr. IV p. 53.

Jena, 28. Juli 1802.

Für die gewogene Mittheilung der Refutation, welche ich hier wieder beylege, habe ich Ihnen und Herrn GRath Jacobi die grösste Verbindlichkeit. Ich eilte, sie sogleich zu benutzen, da ich jetzt eben auf ein paar Monate eine Gesundheitsreise nach Schwaben antreten werde. Von den Kupfern, welche von Spinoza existieren, habe ich indess ein sehr gutes holländisches erhalten, das vor der ersten, seltensten Ausgabe der Posthumorum zu stehen pflegt.

XIX.

Franciscus Philelphus „de morali disciplina".

Von

Dr. **August Messer** in Mainz.

Fabricius[1]) und Jöcher[2]) führen unter den Schriften des Filelfo auch an de morali disciplina l. V.

Grässe[3]) sagt darüber: „Franciscus Philelphus de liberorum educatione l. VI noviter recogniti. Paris 1508, Tübingen 1513, Basel 1544; wahrscheinlich dasselbe Buch ist Fr. Philelphus de morali disciplina l. V Venetiis 1552, welches jedoch Saxe Hist. typ. Mediol. p. CCCXXX für das ebenso betitelte Werk des Vegius erklärt."

Diese Angaben sind, wie ich sogleich zeigen werde, irrig; was umso auffälliger ist, als Saxe, den Grässe ja selbst citiert, eine ganz zutreffende Darstellung gegeben hat. Eine Richtigstellung ist jedoch, soweit ich sehe, nicht erfolgt. Brunet[4]) z. B. erwähnt unter den Werken des Filelfo die Schrift de morali disciplina nicht, ebensowenig Gaspary[5]) oder Ueberweg[6]). Auch Voigt[7]) hat

[1]) Bibl. lat. med. et inf. aet. vol V p. 846.

[2]) Allg. Gelehrtenlexikon s. v. Philelphus.

[3]) Lehrb. e. allg. Literärgesch. II. 3. 2. S. 699.

[4]) Manuel du librairie s. v. Philelphus.

[5]) Gesch. d. ital. Lit. II S. 116f.

[6]) Grundriss d. Gesch. d. Phil. 7. Ausg. von Heinze III. S. 9.

[7]) D. Wiederbel. d. klass. Altert. 3. Aufl. I S. 365.

die Frage nicht aufgehellt, er schreibt: „Um den letzten Schatten der Vergangenheit zu sühnen, ersann Filelfo ein neues grossartiges Werk zum Lobe der Medici; es sollten 10 oder 12 Bücher werden; doch scheint es bei der Vorrede geblieben zu sein, die er Lorenzo damals einsendete.“ Voigt verweist dafür auf Stellen aus Briefen des Filelfo[8]), die sich auf die Schrift de morali disciplina beziehen.

Welches ist nun der Sachverhalt? Die beiden Schriften, die Grässe in der oben angeführten Stelle als wahrscheinlich identisch bezeichnet, sind es in Wirklichkeit nicht.

Wir haben es vielmehr mit zwei Schriften verschiedener Verfasser, nämlich des Vegio und des Filelfo zu thun. Die ältere ist die des Maffeo Vegio[9]) († 1458). Sie ist betitelt: de educatione liberorum et eorum claris moribus libri VI. und mehrfach gedruckt. Es ist das, wie bekannt, wohl die ausgezeichnetste, jedenfalls die systematischste Pädagogik des Humanismus aus dem 15. Jahrhundert. Allerdings tragen die meisten Ausgaben nicht den Namen des Vegio, sondern den Filelfo's, aber einerseits ist durch Vergleichungen festgestellt, dass es ein und dasselbe Buch ist, gleichviel, wer von beiden als Autor genannt ist, anderseits wird von niemand mehr bezweifelt, dass Vegio der Verfasser ist; es ergiebt sich dies schon aus den zahlreichen Stellen des Werkes, an denen der Autor auf seine Person, seine Jugenderlebnisse, seine geistige Umwandlung u. a. zu sprechen kommt.

Ein ganz anderes Werk ist die in Wirklichkeit von Filelfo herrührende Schrift de morali philosophia l. V. Sie stammt aus seinen letzten Lebensjahren und war bestimmt, Lorenzo Medici dargebracht zu werden; aber nicht nur ihre Vorrede ist geschrieben, wie Voigt vermutet, sondern sie ist nahezu vollendet, wenn sie auch nicht den ursprünglich geplanten Umfang von 10 bis 12 Büchern erreichte.

---

[8]) bei Fabronius Laurentii vita II p. 381. 382. 383.

[9]) K. A. Kopp in der Einleitung seiner Uebersetzung der Erziehungslehre Vegios (Bibliothek der katholischen Pädagogik. B. II. Freiburg 1889) S. 11 A. 3 der auf Buisson, Dictionnaire de Pédagogie. Paris 1887, vol. II, p. 2937 sqq. verweist.

Ueber ihre Entstehung können wir aus den Briefen Filelfo's einige Anhaltspunkte gewinnen Im Jahre 1473 scheint er sie begonnen zu haben. Er schreibt am 23. Juli 1473 aus Mailand an Lorenzo Medici[10]): „Hora ho rominato una nuova opera, il cui proemio dirigo a voi e saranno libri X o XII, colla quale tratterò tutta questa morale, altrimenti che per molti obtenebrata. Mandovi dunque el prooemio sopra el decto volume. Harò caro intendere, come ve sarà grato el mio studio, che altrimente me tarderebbo le ali."

Zwei Tage später, an seinem Geburtstage (er wurde damals 75 Jahre alt) schreibt er dem Nicodemus Trauchedinus, senator ducalis[11]): „Sum in praesentia scribere aggressus opus mea sententia cum aetati meae professionique conveniens, tum minime vulgare, sed eiusmodi, quod a viris etiam doctis contemnendum non sit, inventuti autem perutile. Huius argumentum est de Morali Disciplina. Faciat Deus ne ni ipso scribendi curriculo vita me deserat." Ferner heisst es in einem Briefe an Franciscus Arretinus vom 2. September 1473: „De studiis autem meis si quid forsitan quaeris, ego in praesentia scribere sum aggressus de Morali Disciplina, opus mea sentia futurum non inutile inventuti."

Im Laufe des Jahres 1474 hat er wohl das Werk weiter gefördert, denn am 14. Januar 1475 schreibt er aus Rom (wohin er auf Einladung des Papstes Sixtus IV gegen Ende 1474 gekommen war) an Lorenzo Medici[12]): Questo Marzo tornero per Firenze a Milano per condurre la mia famiglia in Roma, e porterovve finito il nostro libro de morali disciplina."

3 Bücher hatte er damals schon fertig gestellt, denn auch die Abfassung des 4. fällt noch vor seinen 77. Geburtstag (am 25. Juli 1575), wie aus der Vorrede sich ergiebt, die er doch wohl erst nach Vollendung des Buches selbst geschrieben hat. Er klagt darin über die Missachtung, die der Wissenschaft jetzt allenthalben

[10]) A. Fabronius. Laurentii Medicis Magnifici Vita. Pisis 1784. vol. II p. 381 (auf die Stelle hat, wie oben erwähnt, Voigt schon hingewiesen).

[11]) C. Rosmini. Vita di Francesco Filelfo. Milano 1808. vol. II p. 367.

[12]) Fabronius l. c. p. 383.

zu Teil werde, und fährt fort[13]): „Non tam mea commoveor causa, qui iam agens septimum et septuagesimum aetatis annum nihil diu possum diutius pati."

Im Sommer 1475[14]) trat wohl eine Unterbrechung seiner Arbeit ein. Im Juni war er von Rom nach Mailand gereist, um seine Familie zu holen, aber seine Gattin Laura war krank. So kehrte er denn allein nach Rom zurück und weilte dort Anfang 1476 abermals einige Monate. Am 6. Juni 1476 traf er wieder in Mailand ein, aber er fand seine Gattin bereits tot. Er blieb nun in Mailand und erhielt auch dort seit Sommer 1477 wieder Gehalt. Sein Werk blieb nun wohl einige Jahre liegen, aber im Jahre 1481, als nun doch die lang ersehnte Berufung nach Florenz ihrer Verwirklichung entgegenging, hat er es, wohl mit Rücksicht auf Lorenzo, wieder aufgenommen. Er schreibt an ihn am 26. Juni 1481 noch aus Mailand[15]): „Quodsi quaesieris, quibus in praesentia delecter studiis, quid aliud me putes cogitare, qui non longe absum ab octogesimo quarto aetatis anno, quam ea omnia, quae a philosophis theologisque acute sunt et subtiliter disputata? Haec qualia siut, brevi cognosces."

Aber er kann nur nach Florenz, um dort zu sterben. Die Anstrengungen der Reise führten den Tod des 83 jährigen Greises herbei (am 31. Juli 1481)[16]).

Seine Schrift de morali philosophia hatte er nicht mehr ganz vollenden können. Erst im Jahre 1552 liess sie ein italienischer Gelehrter Franciscus Robortellus im Druck erscheinen. Die Ausgabe[17]) trägt den Titel: Francisci Philelphi De | Morali Disci-

---

[13]) In der unten näher zu besprechenden Ausgabe des Werkes p. 54.

[14]) Für die folgenden Angaben vgl.: Gaspary. Gesch. d. ital. Lit. Bd. II S. 116 f. und die Briefe Filelfos bei Rosmini l. c. vol. II p. 391. 403. 430.

[15]) Saxius. Historia typogr.-lit. Mediolanensis. Mediolani. 1745. p. CC XIX.

[16]) Voigt a. a. O. I S. 365.

[17]) Das von mir benutzte Exemplar ist in einem Sammelband der Mainzer Stadtbibliothek enthalten. Eine zweite Ausgabe ist erschienen Venetiis 1578. Dieselbe ist (wie ich nachträglich bemerke) angeführt in dem Répertoire des ouvrages pédagogiques du 16. siecle (Paris, imprimerie nationale 1886) p. 508. Daselbst ist aber auch noch das Werk Vegios de liberorum educatione unter den Schriften Filelfos aufgeführt, ohne dass eine auf die Autorschaft Vegios hindeutende Bemerkung zugefügt ist.

plina | libri quinque. | Averrois Paraphrasis | in libros De Republica | Platonis. | Francisci Robortelli in libros | Politicos Aristotelis | disputatio. Venetiis 1552. Am Schlusse steht: Venetiis apud Gualterum Scottum 1552. Voraus geht eine Dedikationsepistel mit der Ueberschrift: Praestantissimo Viro Joanni Bernardi F. Donato Patritio Veneto Franciscus Robortellus S. D. In diesem Widmungsbrief, der auf die drei, im Titel genannten Schriften Bezug nimmt, bemerkt der Herausgeber, Filelfo habe das Buch in seinem Greisenalter geschrieben und nicht vollendet; auch deutet er kurz den Inhalt an. Die Abhandlung selbst füllt 86 eng gedruckte Seiten.

Die Vorrede Filelfo's beginnt: „De morali disciplina consultanti mihi diligentius aliquid ad te scribere, Laurenti Medices, quo vel ipse delectareris, si quando a publicis muneribus remittere animum velles, vel tuis liberis, quos tibi opto quam simillimos fore ad bene beateque vivendum ex hoc iam tempore prospiceres: multa veniebant in mentem, quibus non mediocriter commovebar". Er fragt sich: Ist meine Arbeit nicht vergeblich? Soviele ausgezeichnete Schriftsteller, ein Plato, Aristoteles, Cicero, Terentius Varro, Ambrosius und Augustinus haben diesen Stoff gründlich und in schöner Form behandelt. Folgt er ihnen, so wäre das exscribere, nicht scribere: einen anderen Weg aber einzuschlagen, erscheint wie eine Vermessenheit. — Doch ein Blick auf die Geschichte der Moralphilosophie giebt ihm wieder Mut: Socrates hat sich nicht durch das Ansehen des Pythagoras, Aristoteles sich nicht durch das des Plato abschrecken lassen, diesen Stoff zu behandeln, so erbittet er auch für seinen Versuch eine billige, ruhige Beurteilung. Er schliesst: „Sed iam de re verba facere aggrediamur ea tamen ratione, ut intelligas me nulli philosophorum scholae ita addictum, quo minus per omnia eorum praecepta vagari liceat, et quae meliora probabiliorave censuero, iis tum addendo, tum minuendo, si opus fuerit, tum moderando mutandove uti pro meis: id quod et Platonem et Aristotelem et caeteros item philosophos tam Christianos quam gentiles, quos vocamus, persaepe fecisse comperio".

Eine ganz kurze Angabe des Inhalts der einzelnen

Bücher möge hier folgen. Buch I handelt von den ethischen Grundbegriffen: virtus, honestum, bonum, malum etc. Buch II erörtert die Tugenden und die Laster im allgemeinen[18]. Buch III[19]) bespricht die Begriffe: freiwillig, unfreiwillig, Wahl, Ueberlegung und giebt einen Ueberblick über die einzelnen Tugenden und Laster und ihre Unterarten. Nachdem diese 3 Bücher quasi nudum quoddam corpus virtutis gezeigt haben, beginnt die spezielle Erörterung der einzelnen Tugenden und Laster und ihrer verschiedenen Erscheinungsformen, und zwar behandelt das 4. Buch mansuetudo (mit iracundia) und fortitudo (mit metus und audacia). Das 5. Buch setzt die Behandlung der fortitudo weiter fort und lässt die der temperantia folgen, die mitten im Satze abbricht.

Der Herausgeber bemerkt am Schlusse: „Reliquum quod huic libro quinto deest quodque huic materiae de morali disciplina finem imponeret, iniqua Philosophi fata nobis inviderunt ..... Ea igitur, sicuti ad manus nostras venerunt praelo commisimus et qua potuimus diligentia ex illius αὐτογράφῳ descripta tibi, humanissime Lector tradidimus“.

Filelfo selbst denkt sehr zuversichtlich über den Wert seines Werkes. In der Vorrede zum 5. Buche bemerkt er: „... nunquam mihi tamen satisfeci magis ulla in materia, quam in his praeceptis de moribus[20]). Aber auch Rosmini[21]) urteilt günstig

---

[18]) Es beginnt mit der charakteristischen Stelle: Soleo persaepe cogitans ipse mecum, Laurenti Medices, illos mirari plurimum, qui non modo arbitrentur, sed contendant pertinacius, frustra quemquam doctrina ad virtutem niti, qui talis natura non sit, quasi ita natura nascantur boni ut et magnos et parvos coloreque differentes homines videmus.

[19]) In der Vorrede dieses Buches sagt er über sein Verhältnis zur christlichen Lehre: Nos vero in utriusque vitae curriculo ita versari exercerique instituimus, ut et veterum philosophorum inventa ea lege admitteremus, quoad a Christiana Philosophia, quae una et verum sapit et honestatem in primis servat, nulla ex parte discrepent: et si quam possemus afferre accessionem, quae utilior videretur, haud eam negligeremus (p. 38).

[20]) l. c. p. 73.

[21]) Er bespricht die Schrift de morali disciplina in ganz zutreffender Weise l. c. vol. II p. 220—225. Auch Saxe giebt, wie schon oben erwähnt wurde, den Sachverhalt richtig wieder; auch unterscheidet er das vorliegende

darüber. Er weist zwar auf die Mängel der Darstellung hin, welche die Feile vermissen lasse, fährt aber dann fort [22]: „... l'opera fa grande onor all' Autore e per la profonda e varia erudizione con cui è dettata, e per l'acume, e per l'importanza degli argomenti, e in genere eziando per la sanità della dottrine."

Werk Filelfo's deutlich von dem Vegios' l. c. p. CCCXXX, CCCXXXVI sq., CCXIX sq.

[22]) l. c. vol. II p. 224 sq.

XX.

John Stuart Mill.

Von

S. Saenger in London.

Der philosophische Einfluss John Stuart Mill's stand auf der Höhe um die Zeit, als H. Taine seine Studie über den englischen Positivismus veröffentlichte (1864). Die wichtigsten seiner bis dahin erschienenen Arbeiten: die Logik (1843); die Prinzipien der politischen Oekonomie (1848), die Abhandlung über den Utilitarismus (1861), die Staatsphilosophie (Consideration on Representative Government. 1860), endlich die berühmten Abhandlungen über die Freiheit (1859) wie über die Hörigkeit der Frau (1861) stellten zwar kein System im üblichen Sinne des Wortes dar, auch wenn man die kritische Prüfung der Philosophie Hamilton's (1865) hinzunimmt; wohl aber befriedigten sie das praktische Bedürfniss seiner wissenschaftlich gebildeten Landsleute nach einer lebensfähigen Weltanschauung um so eher, als sie ihrer Denk- und Darstellungsweise nach von der Peripherie der Erscheinungen rückwärts in ihr Wesen drangen und sich dadurch dem Verfahren des gemeinen Menschenverstandes näherten. Die unerhörte Verbreitung der Mill'schen Arbeiten und ihre Kraft schneller Ausbreitung sprechen deutlich dafür, dass sie viel mehr Licht und Klärung in die Köpfe ihrer Leser trugen, als dem kritischen Leser von heute möglich scheint. Auch lässt derselbe Umstand darauf schliessen,

dass Mill's Schreibweise nicht so gar des anregenden Charakters entbehrte, oder dass die Poesie eines unvoreingenommenen, ehrlich sich an die Dinge verlierenden Denkens auch ausserhalb der kleinen Gemeinde berufsmässiger Denker genossen zu werden vermochte, selbst wenn ihre Ausdrucksmittel aus den von nüchternster Besinnung auf das Ziel der Argumentation beherrschten Assoziationen genommen waren. Ich glaube, dass auch heute noch, trotz Jevons' Versuch, Mill's wissenschaftlichen Ruf zu erschüttern[1]), und trotzdem Herbert Spencer gegenwärtig in englisch sprechenden Ländern die höchste Autorität in philosophischen Dingen ist, Mill's Einfluss ein nicht zu unterschätzender Faktor im geistigen Leben seines Volkes ist; ob er es noch zu sein verdient, ist eben jetzt die Frage; zur Zeit aber, da Taine seine Studie über Mill veröffentlichte, besass dieser ohne Zweifel die Hegemonie in philosophischen Dingen in dem einzigen Sinne, in welchem ihm selbst an einem solchen Einflusse auf seine Landsleute gelegen war: seine Gedanken wurden zu Motiven ihres Handelns. Nicht nur, dass die „radikalen Philosophen“ nach dem Tode Bentham's (1832) und seines Vaters James Mill (1836) in ihm ihr Haupt anerkannten, sondern auch die Universitätsjugend, die gewissenhafteren, mehr auf Logik und Wahrheit denn auf Schönheit und Bilderreichthum des Stils achtenden Publizisten und selbst die Politiker gaben sich ihm willig in die Schule[2]). Gleichzeitig wurde ihm im Auslande ausserordentliche Beachtung geschenkt. In Frankreich wurde er durch die Vermittlung der angesehensten Kritiker, durch Taine und Ribot eingeführt[3]), was um so eher gelang, als gerade hier die auf ähnlichen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen beruhende Philosophie A. Comte's, der ja Mill eine eingehende Würdigung zutheil werden liess (1865), den Boden für ihn vorbereitet hatte. In Deutschland aber fand Mill's Philosophie lange Zeit die

---

[1]) John Stuart Mill's Philosophy Tested. By Professor W. Stanley Jevons. Contemporary Review, Dez. 77, Jan. 78, Apr. 78, Nov. 79.

[2]) John Morley: Critical Miscellanies, Lond. 1886, III 38ff.; I 256f., wo Mill als Erzieher im Ideal gegen Macaulay als Lehrer in Stilkünsten kontrastirt wird.

[3]) H. Taine: Le Positivisme Anglais, Paris 1864; T. Ribot: La Psychologie anglaise contemporaine, Paris 1870, p. 87 ff.

uneingeschränkteste Werthschätzung, obwohl er heute meist nur genannt wird, um sein Unvermögen zu beleuchten, Kant zu verstehen[4]). Fr. A. Lange beruft sich auf Mill's bekannte und anerkannte wissenschaftliche Bedeutung, um den volkswirthschaftlichen Optimismus zu bekämpfen, während er ihn in seiner Geschichte des Materialismus zu den allerersten unter denjenigen Denkern des Jahrhunderts rechnet, welche wissenschaftliche Philosophie treiben[5]). Naturforscher, Historiker, Publizisten setzen sich mit Mill's Ansichten auseinander[6]), und während es heute an der Mode ist, Mill mit Jevons für einen eminent unlogischen Kopf zu halten[7]), wird vor 1870 nicht selten geltend gemacht, dass ein so ausschliesslich logischer Kopf wie Mill ausser Stande sei, den historisch-psychologischen Standpunkt mit Nutzen anzuwenden, wo

[4]) Z. B. in den Werken von A. Riehl, O. Liebmann, H. Cohen u. A. Besonders scharf Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, in dem Kapitel über die Metamorphosen des Apriori, worin Mill der gröbsten Unkenntniss Kant's und eines oberflächlichen Empirismus geziehen wird.

[5]) Fr. Albert Lange: J. Stuart Mill's Ansichten über die soziale Frage u. s. w., Duisburg, 1866, S. 1; Geschichte d. Materialismus, Wohlfeile Ausg., 1887, S. 417.

[6]) Z. B. Liebig, von Treitschke u. A. Liebig schreibt in seiner Thier-Chemie[3], Braunschweig 1846, Vorrede XVI: Derselbe kann hierbei nicht verschweigen, wie gross der Nutzen gewesen ist, den ihm für diesen Zweck das Studium von John Stuart Mill's: A System of Logic . . . gewährt hat, ja, er glaubt, dass ihm kein andres Verdienst hierbei zukommt, als dass er einzelne von diesem eminenten Philosophen aufgestellte Grundsätze der Naturforschung weiter ausgeführt und auf einzelne spezielle Vorgänge angewendet hat.

[7]) A. a. O., Dez. 77, vol. 31: In one way or another Mill's intellect was wrecked: ib.: Mill's mind was essentially illogical. Dagegen z. B. Alexander Bain: John Stuart Mill. London, 1882, p. 144: He is generally admitted to combine originality and clearness as only very few men have done. The attempts to undervalue his reputation on either head have met with little countenance. — In der Fortnightly Review, vol. 21 (Jan.-Juni), p. 652 schreibt H. Sidgwick: „If space allowed, it would be interesting to trace the changes that Bentham's system underwent in the teaching of his most distinguished successor (sc. J. St. Mill), under the combined influences of Comtian sociology, Associational psychology, and Neo-Beconian Logic. But such an undertaking would carry us far beyond the limits of the present historical sketch, and right into the midmost heats of contemporary controversy.“ Diese Aufgabe ist bisher ungelöst geblieben. Vergl. Anm. 11.

es gilt, Werth und Bedeutung der Formen des geschichtlichen Lebens zu verstehen[8]). In England dauerte seine Herrschaft bis zu seinem Tode, obgleich inzwischen Carlyle und Herbert Spencer Schulhäupter und, mehr als das, führende Geister geworden waren. Während es für den wissenschaftlichen Bestand der Mill'schen Lebensarbeit verhängnissvoll wurde, dass seinem philosophischen Denken der wissenschaftlich konzentrirte Ausdruck fehlte, dass selbst die lange geplante Sozialethik Projekt blieb[9]), vor Allem aber, dass einerseits die naive Art zu philosophiren durch Carlyle's prophetische Visionen eine starke Stütze erhielt, andererseits die neuen biologischen Hypothesen die wissenschaftliche Welt mit der Gewalt einer neuen Offenbarung fesselten, ohne über Mill einen merklichen Einfluss zu gewinnen, blieb dieser bis über seinen Tod hinaus für Freund und Feind der „Heilige des Rationalismus“[10]).

Für uns erhebt sich die Frage, ob und in welchem Umfange die Philosophie Mill's noch Lebenskraft besitzt. Zwei neue Bücher über Mill regen diese Frage zwar an, führen den Leser aber kaum zu einer befriedigenden Beantwortung derselben[11]). Die Philosophie

---

[8]) Carlyle's Logikenmühlen und Ursachenmüller zielen ohne Zweifel auf Mill, er hielt ihn für die Verkörperung der reinen Logik. In gleichem Lichte erschien er früher in Deutschland, wie u. a. die anonyme Schrift „Gneist und Stuart Mill. Eine politische Parallele. Berlin 1869“ deutlich zeigt. — Im englischen Volksgemüth lebt John St. Mill als der Heilige des Rationalismus fort, als welchen ihn Gladstone bezeichnet hatte.

[9]) Nach welchem Zentrum Mill's Gedanken gravitirten, zeigen seine jahrelangen Bemühungen, eine Ethologie in dem Sinne, wie sie in der Logik (II VI, 5) skizzirt wird, zustande zu bringen. Er hielt sie für den Eckstein und die Grundlage der Soziologie. Vergl. A. Bain, a. a. O., p. 78f.

[10]) Jevons bestreitet die Behauptung der Herausgeberin von Mill's nachgelassenen Schriften, der „Essays on Religion“ und der „Chapters on Socialism“, Mill sei Evolutionist im Sinne Darwins und Spencers gewesen. Vergl. dagegen Jodl, Gesch. der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart 89, II 460.

[11]) Charles Douglas: John Stuart Mill. Edinburgh and London, 1895; John Watson: Comte, Mill and Spencer. Glasgow, 1895. Das erstgenannte Buch ist ein ernster Versuch, den Charakter der Mill'schen Philosophie zu zeichnen. Es fehlen aber bestimmende Züge; so hätte betont werden müssen, dass die auffallende Anzahl von Widersprüchen, in welche Mill sich bei Behandlung theoretischer Fragen verstrickt, darauf zurückzuführen ist, dass er weniger einen Standpunkt als eine Methode hatte. Mill ist ein schlagender Beweis für den Satz, dass die Beschäftigung mit den theoretischen Problemen

ist allemal mehr als eine Aneinanderreihung von Lösungsversuchen wissenschaftlicher Probleme, und dieses Mehr kann geleistet werden, auch ohne dass ein „System der Philosophie" in Buchform vorliegt. Wir wissen ja, dass Mill systemfeindlich war. Mill führte Comte's Versuch einer Systembildung auf eine französischen Denkern eigenthümliche Idiosynkrasie zurück (original mental twist very common in French thinkers), auf ein logisch ungerechtfertigtes Einheitsbestreben (inordinate desire of unity). „Dass alle Vollkommenheit in der Einheit besteht, hält Comte anscheinend für eine Maxime, die zu bestreiten keinem vernünftigen Menschen beikommen könnte; es scheint ihm nie einzufallen, dass jemand von allem Anfang Einspruch erheben und fragen könnte: wozu dieses ewige Systematisiren, Systematisiren, Systematisiren? Warum muss denn alles menschliche Leben nur auf einen einzigen Grund weisen und Einem System von Mitteln zu Einem Zwecke angepasst werden?"[12]) Er hat sich klar zu dem Standpunkt bekannt, dass es unnütz ist, das Wesen der Dinge in dem zu suchen, was wir nicht wissen[13]), obgleich freilich seine nachgelassenen „Versuche über die

der Philosophie allein niemals zu einer sog. Weltanschauung führt. Auch liebt es Douglas Allgemeinbegriffe wie Naturalismus, Psychologismus, Voluntarismus, Individualismus, Nominalismus allzu schemenhaft zu behandeln, während es gerade bei Mill angebracht gewesen wäre zu zeigen, wie wenig Dinge und Thatsachen um die Gegensätze wissen, in welche sie unsere Begriffe bringen. Es ist nichts damit gewonnen, statt wie im Mittelalter die Wirklichkeit in die zwei Reiche der Natur und der Gnade zu zerreissen, sie in die Gegensatzpaare Natur und Geschichte, Geist und Materie u. dergl. m. zu zwängen. Mill mag sich über den Ursprung des Satzes der Identität getäuscht haben, aber er schied genau zwischen ihm als logischem Ordnungsprinzip und seiner Verwendung als metaphysischem Erkenntnissmittel, durch welche jene Spaltungen zustande kommen. Da es für Mill keine begriffliche Nöthigung gab, die Vielheit des Seienden in Einheit überzuführen, so kommt er nie dahin, den Gegensatz zwischen Immanenz und Transszendenz als einen theoretisch bedingten zu fassen. Der Anlauf, in ihn zurückzufallen, den Mill im Versuch über den Theismus macht, entspringt viel mehr dem Gefühl, das erst radikale Gegensätze schafft, alsdann das Bedürfniss der Erlösung von ihnen schärft und schliesslich die Erkenntniss beauftragt, sie begrifflich zu eliminiren. — Das Buch von J. Watson ist eine Art Einleitung in die Philosophie.

[12]) Vergl. John St. Mill, Auguste Comte and Positivism, Lond. 65, p. 141.

[13]) So später auch deutsche „Positivisten" wie A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, II, 2 27, 4.

Religion“ den Schluss zu rechtfertigen scheinen, Mill habe das Wesen der Dinge in ihren unserer Erkenntniss unzugänglichen Theil verlegt[14]). Aber aus der Reihe der philosophischen Probleme, die Mill thatsächlich behandelt hat, aus der Art und Methode, nach welcher er sie bearbeitet hat, aus der Wichtigkeit, welche er ihnen für die Ordnung und Gestaltung des menschlichen Lebens zugemessen hat, endlich aus der Stellung, die er sich als Philosophen im Verhältniss zum öffentlichen Leben der menschlichen Gemeinschaft angewiesen und dem Masse, in dem er sie thatsächlich eingenommen hat, lässt sich sehr wohl das Zentrum entdecken, aus dem heraus Mill's Wirksamkeit zu verstehen und der Gesichtspunkt zu finden ist, unter dem sie als geschichtlicher Faktor in Vergangenheit und Gegenwart zu begreifen und zu beurtheilen ist. Noch einmal Mill's Auffassung des Kausalproblems, oder seine Ansichten über synthetische Urtheile a priori, über nothwendige Wahrheiten, über das Assoziationsprinzip, über die Prinzipien der Moral u. s. w. zu kritisiren, nachdem sie in zahllosen Einzeluntersuchungen von den gediegensten Forschern der letzten Generation berücksichtigt worden sind, ist jedenfalls weniger dringend als der Versuch, Mill's historische Bedeutung an der Hand geschichtlicher Daten im oben angedeuteten Sinne zu bestimmen[15]). Denn wie gesagt: vor fast genau dreissig Jahren wird John Stuart Mill für den bedeutendsten und einflussreichsten Denker unter den damals lebenden Philosophen Europas erklärt. Nach Taine hatte man seit Hegel nichts Aehnliches gesehen[16]), während Lange 1866 schreibt: Wenn man unter den hervorragenden Den-

[14]) Hierin kann Bain, a. a. O., p. 133ff., seinem Meister nicht folgen. Mill's Versuch über den Theismus verblüffte geradezu die englischen Positivisten: Robertson (Modern Humanists, Lond. 1891) z. B. betrachtet ihn als einen Selbstmord, den Mill damit an seinem wissenschaftlichen Rufe beging. Jodl hingegen, a. a. O., S. 469, sagt, Mill führe die religionsphilosophische Spekulation über den Punkt hinaus fort, bis zu dem Hume sie vor fast genau hundert Jahren (1776) entwickelt hätte.

[15]) W. L. Courtney hat in seinem Buche über die Metaphysik John Stuart Mill's, Lond. 1879, eingehend und scharf die Mängel der Mill'schen Erkenntnisstheorie beleuchtet.

[16]) H. Taine, a. a. O., préf. VII.

kern der Gegenwart gleichsam durch internationale Abstimmung einem Einzigen die Palme zuerkennen sollte, so würde dieser Einzige schwerlich ein anderer sein, als der Engländer John Stuart Mill. An diesem Lobe scheint nichts übertrieben[17]. Man erinnert sich, dass Liebig schon lange vorher bekannt hatte, sein Verdienst bestehe „nur“ darin, die von Mill in seiner Logik auseinandergesetzten Methoden der naturwissenschaftlichen Forschung auf einige spezielle Fälle angewandt zu haben[18]. Auf solche Erfolge und Anerkennung hin durfte sich Mill wirklich als den berufenen Nachfolger Schelling's und Hegel's betrachten[19]. Es war ungefähr die Zeit, wo in Deutschland und ausserhalb Deutschlands die Lehre Schopenhauer's eine Macht über die Gemüther zu werden begann. Von Lotze's Mikrokosmus war 1864 der letzte Band erschienen, und schon vier Jahre nachher wurde eine zweite Auflage nöthig. Comte's Philosophie Positive hatte, mit ihrem soziologischen Unterbau und ihren sozialen Ausblicken, gerade in den fünfziger und sechziger Jahren in der englischen Arbeiterwelt Wurzel gefasst[19a], an deren sittliche Hebung ja auch Mill die beste Kraft seines Lebens gesetzt hat. Der Darwinismus war inzwischen zu einer für Theorie und Praxis gleich sehr wichtigen, man möchte fast sagen: zur beherrschenden Doktrin geworden, nicht zum mindesten in der philosophischen Fassung, die ihm Herbert Spencer gegeben. Und endlich tritt um dieselbe Zeit der Sozialismus als lebendige Macht dem Pessimismus und Evolutionismus an die Seite. Nun ist John Stuart Mill weder Pessimist noch Evolutionist noch Sozialist, wenigstens nicht in dem strengen Sinne derer, welche den drei entsprechenden Anschauungsweisen wissenschaftliche und praktische Geltung verschafft haben; und alle drei Anschauungsweisen waren schon historisch wirksam eben um die Zeit, in welche be-

---

[17]) Vergl. Anm. 5.

[18]) S. o. Anm. 6.

[19]) Mill sagte, als ihm Liebig's Urtheil über ihn zu Gesichte kam: „The true may be known by its fruits. Schelling and Hegel have done nothing of its kind (Bain, p. 88).“

[19a]) Vergl.: Zum socialen Frieden. Von Dr. G. von Schulze-Gaevernitz. Leipzig 1890, II, 5f.

rufene Zeitgenossen Mill's massgebenden Einfluss verlegen. Zudem war Mill, obwohl er die Kontrakt- oder, was im Hinblick auf Locke angemessener wäre, Kompakttheorie verwarf, obwohl er die auf konsequentesten Egoismus und Individualismus gegründete Staatstheorie seines Vaters für unzureichend erklärte, in dessen Polemik mit Macaulay nach dieses letzteren Seite hinneigte[20]) und in seinen Aufsätzen über Bentham (1838) und Coleridge (1840) gegen das Unhistorische in den Anschauungen des achtzehnten Jahrhunderts Einspruch erhoben hatte: zudem war Mill keineswegs der berufenste und bedingungslos anerkannte Vertreter derjenigen Weltansicht, die man die historische zu nennen und als deren wirksamsten und glänzendsten Exponenten in England man Thomas Carlyle zu betrachten pflegt[21]). Worin also liegt denn schliesslich Mill's eigentliche Bedeutung, und worauf beruhte oder beruht noch seine Wirksamkeit? Denn dass sie allbereits ganz geschwunden sei, ist kaum anzunehmen, nachdem Mill's Lehre noch am Ende der siebziger Jahre nach Jevons' Erklärung die herrschende Universitätsdoktrin gewesen war und gerade Jevons sich erhoben hatte, um das Joch ihrer schlechten Logik abzuschütteln und die philosophische Autorität Mill's zu untergraben, weil sie der Sache guter geistiger Schulung ungeheueren Schaden zufüge. Ein weiteres Zeugniss giebt H. Sidgwick. Er wirft Leslie Stephen vor, er habe in seinem Bericht über den „Englischen Gedanken im 18. Jahrhundert" J. Bentham so sehr vernachlässigt, als ob seine Lehre für uns nur noch historisches Interesse hätte. Demgegenüber erklärt er (1877) Bentham noch für eine politische Macht[22]); ganz gewiss ist er es, indem aller Orten trotz verbaler Gesinnungstüchtigkeit die Legalität über die Moralität gestellt und der Sozialwerth einer Handlung mit Ausschaltung der Billigung durch das sog. Gewissen an dem Massstab der vier Bentham'schen Sanktionen gemessen zu werden pflegt. Um so mehr wird man annehmen dürfen, dass Mill als Fortbildner Bentham's noch fortwirkt und fortlebt. Aber wodurch? Und aus welchem Zentrum heraus? Darauf kommt es an. Denn

---

[20]) Vergl. Bain, p. 193f.; Sidgwick, p. 646.

[21]) So u. A. Windelband, Gesch. der Philos., 1892, VIII, § 45, 4.

[22]) A. a. O., p. 627f.

fast kein einziges Theorem, das Mill aufgestellt hat, besitzt in der ursprünglichen Fassung noch wissenschaftliche Geltung. Im Einzelnen hat er unbestreitbar eine unglückliche Hand gehabt. Seine Theorie des Wissens hat, seltsam genug, gar keinen erkenntnisstheoretischen Charakter. Ihr liegt gerade das Selbstverständliche, die Annahme des gemeinen Verstandes zu Grunde: Wissen um das Objekt, um das Draussenliegende, unabhängig vom denkenden Subjekt Existirende ist möglich; unsere Urtheile greifen über subjektive Gemüthszustände hinaus und beziehen sich auf den „Gegenstand"; gleichzeitig leugnet er aber die Substanz als unerlässliches Konstruktionsmittel aller möglichen Erfahrung und übersieht die synthetische Funktion des Bewusstseins in ihrer Bedeutung für das Zustandekommen des Wissens; und als er schliesslich, durch Bain angeregt[23]), die Reihe von Bewusstseinszuständen vom Bewusstsein der Reihe zu scheiden anfängt und das Gedächtniss (im Buche über Hamilton) als einen letzten und „unerklärlichen" Befund der psychologischen Analyse anzuerkennen gezwungen ist, bleibt seine Theorie des Wissens wesentlich davon unberührt. Wie wir an den Gegenstand oder der Gegenstand an uns kommt; wo die Grenze liegt zwischen dem subjektiv Wirklichen und dem Allgemeingültigen; was es mit Begriff der Wahrheit auf sich hat, die doch selbst vom Standpunkt des Berkeley'schen Phänomenalismus — zu dem sich Mill bekannte — nicht durch die dem naturwissenschaftlichen Materialismus geläufigen optischen Bilder und Vergleiche zu verdeutlichen ist[24]); in welchem Masse das Erkennen eine individuelle oder soziale, d. h. das Gemeinschaftsleben voraussetzende Funktion ist: darüber wie über die meisten elementaren Fragen der Erkenntnisstheorie giebt Mill keine zureichende Auskunft, weil ihm die Problemstellungen der deutschen Erkenntnisstheoretiker fremd geblieben oder in englischen Verwässerungen (Whewell, Hamilton) bekannt geworden waren. Er hat, wenn man seine einzelnen Ar-

[23]) S. Mill's Dissertations and Discussions, III, 119 f., wo im Artikel über Bain darin der Mangel der Assoziationspsychologie gesetzt wird, dass sie das aktive Element des Geistes ausser Betracht lasse (apparent insufficiency of the theory to account for the mind's activity).

[24]) Vergl. Windelband, Praeludien, S. 127 ff.

beiten auf ihren rein theoretischen Zusammenhang hin prüft, sich in die schwersten Widersprüche verwickelt. Hamilton's Versuch, den Glauben an die Realität der Aussenwelt im Sinne der Ueberlieferung der schottischen Philosophie zu begründen, gelingt es ihm, als widerspruchsvoll zu erweisen, wie in der That die Unvereinbarkeit des Standpunkts, der die objektiven Elemente der sog. Sensation betont, mit jenem anderen, nach dem die Beziehungsthätigkeit des Bewusstseins für die Existenz und nicht blos für die Erscheinungsform der beiden auf einander bezogenen Glieder der Relation zur Bedingung wird, für jeden aufmerksamen Leser Hamilton's ausser Frage steht. Aber Mill selbst hat sich nie von dieser Unklarheit frei gemacht. Er will die Erfahrung erklären und führt sie als Erklärungsmittel beständig im Munde. Die Grundgesetze der Logik werden als unauflösbare Assoziationen erklärt, ihre Nothwendigkeit wird als eine durch die Erfahrung, also von aussen her bedingte hingestellt, die des Kausalgesetzes selber anstatt auf den Satz der Identität auf die Gewohnheit im Sinne Hume's gegründet, und so fast überall, wo es sich um einfache Zusammenstellung der ordnenden Formen unseres wissenschaftlichen Denkens handelt, im Grunde 1) auf die Abhängigkeit der geistigen Funktion von seinem Organ, und 2) auf die Abhängigkeit des materiellen Organs von der sog. Natur reflektirt. Als ob das praktisch jemand bestritte, und theoretisch, zumal bei idealistisch gefärbter Wahrnehmungstheorie, sich das von selbst verstünde. Der Kampf gegen das scholastische Spiel mit den ewigen Wahrheiten hatte ihn stumpf gemacht für die Anerkennung der logischen Bedingungen der Erfahrung, wie sie die unvoreingenommene Analyse unserer Anschauung und unseres Denkens ergiebt; so sehr, dass er sogar die Konzession überhörte, die Whewell machte, indem er die „Materie der Empfindung“ als nothwendige Veranlassung ansetzte, damit die Anschauungsformen und Denkkategorien in Funktion träten. Diese und ähnliche Voraussetzungen haben denn schliesslich zu Mill's haltloser Philosophie der Mathematik geführt, deren Absurdität Niemand besser dargethan hat als Jevons, indem er auf den Unterschied zwischen Veranlassungen aus der Erfahrung und Begründung durch sie hinweist. Aber all

diesen Irrthümern liegt eine Ueberzeugung zu Grunde, deren Werth nicht übersehen werden darf. Wenn Mill klar gezeigt worden wäre, dass für die Gesetze des Anschauens und Denkens nur eine Apriorität ex eventu[25]) in Anspruch genommen wird, dass wir es hierbei nicht mit leeren Formen, sondern mit Prozessen zu thun haben, die an die Materie der Empfindungen gebunden sind, dass unter Einheit der Apperzeption als der obersten Bedingung aller möglichen Erfahrung etwa dasselbe zu verstehen ist, was Spencer voraussetzt, indem er eine Sensation das Ergebniss einer ersten Integration, eines ersten Aktes der Vereinigung einer Anzahl Nervenstösse sein lässt, dass es sich auf diesem ganzen Gebiete nicht um eingesehene, sondern thatsächliche Nothwendigkeit handle: er würde, glaub' ich, zum Kritizismus und zur kritischen Methode in einen weniger scharfen Gegensatz sich gestellt haben, als er es in Unkenntniss seiner wirklichen Aufstellungen gethan hat. Douglas hat alle die Fälle berücksichtigt, in denen Mill über die Positionen der Assoziationspsychologie hinausgegangen ist, und da zeigt sich überall die Tendenz, die Ordnung der Theile des Mannigfaltigen im Empfinden, Anschauen und Vorstellen in die synthetische Funktion des Ich zu setzen[26]). Das liegt allein schon in Mill's Ablehnung Condillacs[27]), der alle höheren Geistesfunktionen in Sensa-

---

[25]) Wie das Wundt thut, Philosophische Studien, Bd. VII, Heft 1, S. 19 ff.

[26]) Vergl. Douglas, a. a. O., p. 152 ff.

[27]) Mill nennt, in merkwürdiger Verkennung seines psychologischen Ausgangspunktes, die Ideologie Condillac's und seiner Schule „the shallowest set of doctrines which perhaps were ever passed off upon a cultivated age as a complete psychological system: a system which affected to resolve all the phenomena of the human mind into sensation by a process which eventually consisted in merely calling all states of mind, however heterogeneous, by that name; a philosophy now acknowledged to consist solely of a set of verbal generalisations, explaining nothing, distinguishing nothing, leading to nothing (Diss. and Discuss., I, 410)." Das sagt er in demselben Augenblicke, wo er es unternimmt, die Angriffe der „Transszendentalphilosophen" auf seine Meister Locke, Hartley und Bentham (ib., p. 407) zurückzuweisen! Masson aber erinnert treffend daran, dass gerade Hartley mit seinem Versuch, das psychologische Urphaenomen, die Sensation, an oder mittelst ihrer Begleiterscheinung, der Nervenvibration, zu studiren, über Locke hinausgegangen sei und gerade darin die Bereicherung der Psychologie bestanden habe, welche unser Philosoph Hartley nachrühme. Vergl. Masson's Recent British Philosophy, Lond.

tionen auflöst, ohne die Gesetze der Transformation anzugeben. Aber trotzdem durchzieht Mill's logische und erkenntnisstheoretische Betrachtungen der Glaube, der seinen Naturalismus trägt: dass zwischen dem ordo idearum und dem ordo rerum ein Parallelismus, eine naturnothwendige Harmonie besteht; ein Glaube, der trotz allem Skeptizismus gerade in Mill's theoretischen Arbeiten mit Händen zu greifen ist und der dazu beigetragen hat, den Sinn für das in innerer und äusserer Erfahrung Gegebene zu schärfen und das Gefühl der Gebundenheit an unseren natürlichen Daseinsgrund zu verstärken. Auch dass er den Accent von der denknothwendigen Wahrheit auf die erfahrbare und experimentelle Wahrheit und Wahrscheinlichkeit verschob und die reine Denklehre durch eine Methodenlehre ersetzte, hat gewiss ebenso sehr im angedeuteten Sinne gewirkt wie die Verkündigung der Grundlehre des wissenschaftlichen Positivismus: „Wir haben keine andere Kenntniss als die von Erscheinungen, und unsere Kenntniss der Erscheinungen ist relativ, nicht absolut. Wir kennen weder das Wesen eines Faktums noch den wirklichen Vorgang bei seiner Erzeugung, sondern allein seine Beziehung zu andern Fakten im Sinne der Aufeinanderfolge und der Aehnlichkeit. Diese Beziehungen sind stetige, d. h. bei gleichen Umständen immer dieselben. Die Stetigkeit in der Wiederkehr gleicher Umstände, die Erscheinungen an einander kettet, sowie die Stetigkeit ihrer Aufeinanderfolge, wodurch sie als Antecedens und Consequens mit einander verknüpft werden, nennen wir ihre Gesetze. Die Gesetze der Erscheinungen sind Alles, was wir von ihnen wissen. Ihre Wesenheit und ihre letzten Ursachen, sowohl die wirkenden als die finalen, sind uns unbekannt und undurchsichtig.“ Die zugespitzten Gegensätze, in denen sich die von Mill bekämpfte Schule bewegte, fielen so hinweg: Normen und Naturgesetze, Sein und Sollen liegen für ihn nicht in entgegengesetzter Richtung, sondern gründen sich aufeinander und entwickeln sich auseinander. Wenn Mill's Logik nur diese Ansicht zum Ausdruck

---

1865, p. 180. — Was Mill später gegen Comte's Auslassung der Psychologie in seinem Schema der Wissenschaften sagt (A. Comte and Positivism, p. 66 ff.), richtet sich somit auch gegen Hartley.

gebracht hätte, so würde sie allein schon damit eine erzieherische Leistung ersten Ranges an der Generation, die durch sie philosophisch erzogen wurde, vollbracht haben; und insofern auch seine ethischen und politischen Schriften die Anweisung geben, die höchsten Ueberzeugungen, die das sittliche Gemeinschaftsleben beherrschen, von gleicher natürlicher Basis aus zu bilden, liegt seine Bedeutung überhaupt darin, dass er gelehrt hat, Ideal und Wirklichkeit in eine begreifbare und p r i n z i p i e l l wenigstens realisirbare Beziehung zu setzen. Diese Grundüberzeugung hat kein englischer Philosoph dieses Jahrhunderts, mit der einzigen Ausnahme Spencer's, so eindringlich gelehrt wie Mill, kein einziger ohne Ausnahme sie mit so einleuchtender Kraft bei der Behandlung praktischer Fragen geltend gemacht wie er. Und diesen noch immer nicht versiegten Quell seiner Wirksamkeit werden alle Nachweise der vielen logischen Versehen im Mill nicht verstopfen. Aber die Geschichte wird ohne Zweifel den methodologischen Werth dieser Grundüberzeugung für den Betrieb der Geisteswissenschaften höher anschlagen als den für die Naturwissenschaften.

Es ist das Zentrum der Mill'schen Lebensarbeit, an das wir hier rühren. Das Studium des Menschen als eines denkenden, sittlichen und sozialen Wesens ist der wissenschaftliche Mittelpunkt seiner Philosophie, aber wenn die metaphysischen, psychologischen und logischen Grundlagen dieser Wissenschaft bei Mill durchaus die traditionellen blieben und seine Arbeit in theoretischer Beziehung durchaus Epigonenarbeit war[28]), so hat er doch, ungleich Hume, jeder wissenschaftlichen Detailarbeit eine teleologische Bedeutung gegeben, insofern er sie sich dem System menschlicher Zweckhandlungen eingeordnet dachte, als deren höchste ihm, trotz seiner verunglückten Definition der menschlichen Glückseligkeit[29]), doch die sittliche Vervollkommnung des Menschen vorgeschwebt hat. Aus seiner Zugehörigkeit zur empirischen Schule folgt aber nothwendig, dass er im Gegensatz zu den „Transszendentalisten" in England, und besonders zu dem sehr einflussreichen Carlyle, auf die Einführung bewährter wissenschaftlicher Methoden in die Phi-

[28]) Courtney, a. a. O., p. 150; p. 14 ff.

[29]) Bain, p. 112 ff.; Jodl, II, 456, 5.

losophie der Geisteswissenschaften den grössten Nachdruck legen musste. Hier hat Mills Abschätzung der Induktion und des Syllogismus in der Logik und seine Ueberordnung der Induktion über den Syllogismus als des Realen über das Technische die schönsten Früchte getragen, weil gerade bei dialektischen Denkgewohnheiten das Beweismaterial über der Form des Beweises vernachlässigt und überhaupt mehr auf Ueberzeugungen als auf die richtigen Methoden ihrer Bildung Gewicht gelegt zu werden pflegt. Darum ist es gerade für Mill charakteristisch, dass er in die Geisteswissenschaften den Begriff der experimentellen Wahrheit eingeführt hat. Die Besinnung auf die ökonomischen Lebensbedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft, auf die Lebensgewohnheiten des gegenwärtigen Menschen veranlassen z. B. die Aufstellung aller für und wider die bestehende Wirthschaftsordnung sprechenden Umstände, ohne dass ein bestimmter Schluss die Untersuchung krönt; dagegen wird das soziale Experiment empfohlen und ihm das letzte Wort zu sagen überlassen[30]). Es ist genau dasselbe Verfahren, welches Mill in theoretischen Fragen beobachtet. Alles, was er über Geist, Materie, unbewusste Gemüthszustände u. s. w. sagt, soll über das Thatsächliche aufklären, welches diesen Begriffen zu Grunde liegt; aber indem er seine Analyse stets von der Peripherie ins Zentrum, d. h. von den Begriffen auf die durch sie begriffenen Wirklichkeitselemente leitet, unterlässt er es, die letzten Befunde seiner Analyse in synthetischer Weise so zusammenzusetzen, dass ein übersichtliches und zusammenhängendes Weltbild entsteht. Sein Verfahren ist philosophisch, sofern es dialektisch ist. Seine „Erfahrung“ ist der Inbegriff des in den allgemeinen Sätzen angehäuften Wissens, und seine allgemeinen Sätze sind einfach Register von bewirkten und erlebten Schlüssen, sowie kurzer Formeln zur Bildung anderer. Es liegt ihm nicht sowohl daran, die Formelemente der Erfahrung, die Verfahrungsweisen und Prozesse zu bestimmen, mittelst welcher wir Erfahrung machen, als daran, über den Inhalt der Erfahrung, soweit sie in Begriffen besteht, Klarheit zu gewinnen und zu geben. Daher auch seine Scheu vor letzten

---

30) So in den „Chapters on Socialism“.

Abschlüssen, seine Neigung, alle möglichen und denkbaren Lösungen eines Problems zu berücksichtigen, seine Bereitwilligkeit, fremde Vorschläge und Ansichten anzuhören. Aber seine Dialektik steht weiterhin, gleich der jedes echten Philosophen, im Dienste des Willens; sein Begriff ist Symbol eines Vorgangs, eines Ereignisses, Gebot einer Handlung, wie jene Beklemmung bezeugt, die Mill empfand, als er sich das Streben der Menschen gewissermassen gesättigt dachte; daher empfangen seine Leser von ihm mit den Methoden, Theorien und Ueberzeugungen zu bilden, bei aller Warnung vor dem Glauben an ihre Endgültigkeit, zugleich die Weisung, ihr Willensleben zu ihren Einsichten in Beziehung zu setzen.

Darum aber Mill Eigenart und Originalität als Denker abzusprechen[31]) weil er sich das Recht versagt hat, neue Theorien in die Welt zu setzen, weil er stets für neue Forschungen und die Anregungen seitens Berufener sich empfänglich gezeigt hat, ja so weit gegangen ist, einige seiner Grundlehren wie die Lohn-Fonds-Theorie (wages-fund-theory), auf der sein Ruf als Nationalökonom zum grossen Theil beruhte, im übereifrigen Entgegenkommen gegen Kritiker und mehr als die Sache erforderlich machte, fallen zu lassen[32]), ist übertrieben. Mit dieser seiner Vorsicht, Besonnenheit und Sachlichkeit, steht Mill eben mitten in der historischen Strömung seiner Zeit[33]). Zählt man ihn zu den modernen Vertretern

[31]) Wie das besonders Nationalökonomen (von Schulze-Gaevernitz, Held, natürlich auch Marx in seinem „Kapital") zu thun pflegen. A. Held in „Zwei Bücher zur sozialen Geschichte Englands. Leipzig 1881" geht Mill weniger mit Gründen als mit Ausdrücken sittlicher Entrüstung über dessen „materialistische Humanität und selbstgefälligen flach individualistischen Liberalismus" (p. 149) zu Leibe. Cairnes (bei Bain, Appendix, p. 197 ff.) dagegen setzt Mill's Originalität in die methodische Sauberkeit seines Denkens. Vergl. auch A. Marshall, Principles of Economics, I[3] 561, wo dieser Meister der Wissenschaft sich gegen die ungerechte Schärfe der Kritik wendet, die Jevons an J. St. Mill übt. Marshall sieht Mill's Verdienst darin, dass er unter dem dreifachen Einflusse Comte's, der Sozialisten und der allgemeinen Zeitströmung überhaupt gegenüber dem mechanischen Element in der pol. Oekonomie das humane betont und in den Vordergrund geschoben habe (I 619 ff.). Auf diesem — praktischen — Gebiete war Mill Bahnbrecher, nicht Epigone.

[32]) Vergl. Marshall, a. a. O., p. 621.

[33]) Nur einseitige Betrachtung wie die Courtney's (a. a. O., p. 14 f.) wird Mill historischen Sinn absprechen. Wie hätte er sonst in der Reaktion des

der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, so darf man nicht vergessen, wie er die naturwissenschaftliche Denkweise auf die Betrachtung der historischen Bildungen übertragen hat. Nicht die Uebertragung der naturwissenschaftlichen Methoden auf das historische Gebiet hat, soweit Theorien es überhaupt vermochten, die Anarchie in Frankreich herbeigeführt, sondern die Unterlassung ihrer Anwendung, wie Taine und von Sybel überzeugend nachgewiesen haben[34]). Mit der Ablehnung aller Transszendenz ging bei Mill der Versuch Hand in Hand, die gegenwärtige Beschaffenheit der Kultur und ihre Organisationsformen aus ihrer Geschichte zu begreifen. Wenn Mill, wo es sich darum handelte, ein Gefühl oder einen Gedanken zu erklären und zu verstehen, die Weisung giebt, ihren Ursprung aus der „Erfahrung" abzuleiten, so hat er ohne Zweifel zu dieser Erfahrung auch die Geschichte dieses Gefühls und dieses Gedankens gerechnet. Sein erkenntnisstheoretischer Standpunkt nöthigte ihn ja geradezu, da er den Begriff der transszendentalen Bedingung der Erfahrung nicht verstand, die genetische Methode zur kritischen in Gegensatz zu bringen. Er hat, gerade wo es sich um Verständniss historischer Zusammenhänge handelt, keinen Augenblick ausser Acht gelassen, dass der gegenwärtige Mensch in seinem Denken und Handeln a priori, d. h. historisch bestimmt ist; dass all seine frühere Erfahrung sich zu Wissen, Gewohnheiten, Neigungen, Fähigkeiten, Charakter organisirte und er auf die Bedingungen des neuen Augenblicks mit den Eigenthümlichkeiten seiner historischen Ausstattung reagirt. Den Fortschritt, den sich die Ideologen von der Negation bestehender Einrichtungen und Zustände erhofften, hat Mill durch Anwendung wissenschaftlicher Kritik herbeizuführen gesucht. Seine Abhandlungen über Coleridge und Bentham wie die Betrachtungen über die Repräsentativverfassung bezeugen dies am klarsten. Seine Politik insbesondere ist nicht auf die Fiktion vom rationellen Menschen gebaut, sondern auf die Beschaffenheiten des histori-

---

neunzehnten Jahrhunderts gegen das achtzehnte so viel Berechtigtes anerkennen können? Vergl. Diss. and Disc., I 403 ff.

[34]) H. Taine, Les Origines de la France Contemporaine, Paris 1876, I livr. 4; H. von Sybel, The Contemporary Review, vol. XXXVI (1879) 432 ff.

sehen. Seine Konstruktionen, Ideale und höchsten Werthinhalte verkennen nie die Macht und das Recht des Bestehenden, obwohl sie selbstverständlich über dasselbe hinausreichen, weil sie doch dazu dienen sollen, nach einmal erkannter Tendenz der Entwicklung unserer Rasse, die Befreiung aus dem einmal als unzulänglich erkannten Zustand der Gegenwart herbeizuführen, nicht aber, das Gewordene zu erklären[35]. So liegt Mill's Originalität gerade darin, dass er vom geschichtlichen Sinn unsres Jahrhunderts sich hat durchtränken lassen und infolge dessen dem kritiklosen und leichtfertigen philosophischen und politischen Radikalismus gegenüber wie eine Bremse gewirkt hat, ohne doch den Rationalismus seiner Methode aufzugeben und sich vom Weg ins Idealreich der Zukunft dadurch zu verlieren, dass er aufhörte, menschliche Freiheit und Würde anders als durch die Einsicht in die Nothwendigkeiten des Gesammtgeschehens erkämpfen zu wollen. Und darin liegt das Geheimniss seiner Wirkung auf seine und unsere Zeit.

---

[35]) Was u. A. auch J. Bonar, Philosophy and Political Economy, Lond. 1893, p. 264 f., gegen deutsche Kritiker Mill's geltend macht.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

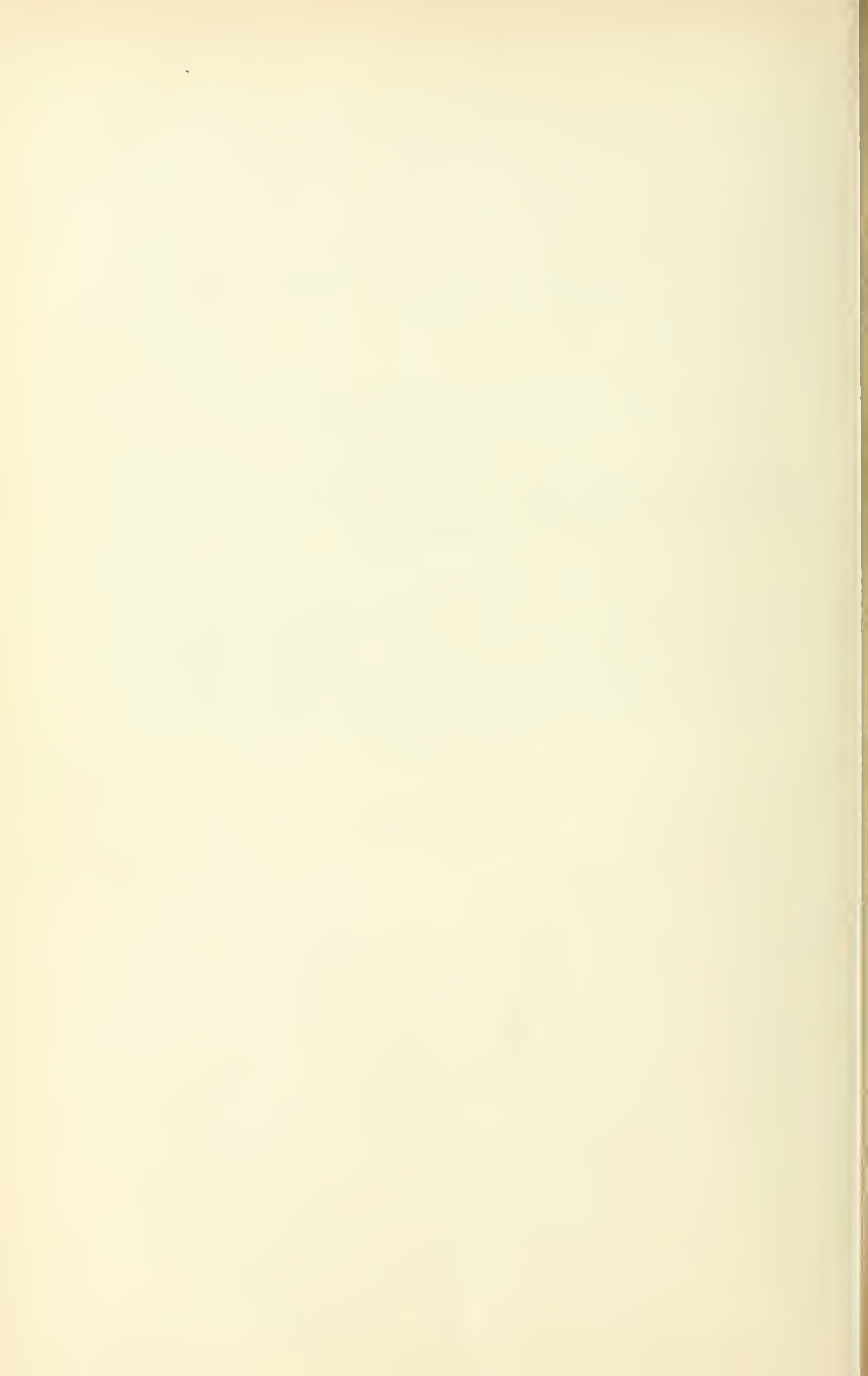
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



II.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1893.

Von

E. Zeller.

Zweiter Artikel.

Nitsche, W., Alte Interpolationen in Platon's Apologie. Jahresber. d. philolg. Vereins XIX, 311—327. Berl. 1893.

Der Zweck dieser Abhandlung ist der Nachweis, dass (ausser einigen kleineren Zuthaten) das 10. Kapitel der Apologie, und ebenso der Anfang von c. 22 und der Schluss von c. 27 dem platonischen Text von fremder Hand beigefügt seien. Dass aber diese Interpolationen in alle unsere Handschriften Eingang gefunden haben, erklärt N. durch die Annahme: diese alle stammen aus der (nach Usener's Bd. VIII, 125 ff. besprochener Vermuthung) von Tyrannio für Attikus besorgten Platoausgabe, und in diese seien sie aus dem Exemplar des Aristoteles gekommen, welches mit den übrigen Büchern des Apelliko von Teos durch Sulla nach Rom gebracht und von Tyrannio seiner Ausgabe zu Grunde gelegt worden sei; in jenes Exemplar aber müsse sie ein Gegner Plato's, wahrscheinlich Aristoxenus, in böswilliger Absicht eingeschwärzt haben. Dieses Hypothesengebäude schwebt nun freilich — auch abgesehen von der Frage über Tyrannio als Herausgeber — vollständig in der Luft; denn wenn schon die Annahme, dass

sich Aristoteles' Platohandschrift in Apelliko's Bibliothek befunden habe, ganz unerweislich ist, so wird es vollends niemand jemals wahrscheinlich zu machen vermögen, dass alle unsere Platohandschriften (und ebenso auch diejenige des griechischen Scholiasten, der unser c. 10 23 E erläutert, und des von ihm benützten älteren Commentators) Ableger der zu Rom in Attikus' Verlag erschienenen Ausgabe seien. Auch N.'s Einwendungen gegen die Aechtheit der von ihm beanstandeten Stücke sind nicht überzeugend. Es soll z. B. ein Widerspruch sein (S. 313), dass Sokrates 23 E sagt, seine Schüler ahmen seine Menschenprüfung nach, 39 C dagegen, es werden nach seinem Tode jüngere Männer an seine Stelle treten, οὓς νῦν ἐγὼ κατεῖχον; aber das letztere besagt nicht, er habe dieselben von der Nachahmung seiner elenktischen Thätigkeit zurückgehalten, sondern: er habe sie bei derselben *in Schranken gehalten*, von einem allzu verletzenden Auftreten (wie in der Folge das der Cyniker war) abgehalten. Das εἰδότες οὐδὲν 23 D soll (N. 315) die Uebertreibung des Fälschers verrathen, als ob es nicht dieser „Fälscher" selbst durch das unmittelbar vorhergehende ὀλίγα ἢ οὐδὲν schon zum voraus ganz im Sinn von S. 22 D erläutert hätte. S. 323 übersetzt N. dasselbe οὐκ ἀηδές, in dem er 41 B eine Litotes für „eine hohe Wonne" sieht, in der „interpolirten" Stelle 33 C mit „amüsant", „spasshaft". Warum denn so ungleiches Mass und Gewicht? Aber ich muss mich zur Begründung des obigen Urtheils über N.'s Beweisführung auf diese Belege beschränken.

Dem *Kratylus* sind zwei Gymnasialprogramme gewidmet:

Kirchner, H., Die verschiedenen Auffassungen des platonischen Dialogs Kratylus. Brieg 1892 u. 1893. 18 u. 21 S. 4°.

Rosenstock, P., Platos Kratylos und die Sprachphilosophie der Neuzeit. Strasburg W.-Pr. 1893. 41 S. 4°.

Nr. 1 bespricht in seiner ersten Hälfte die vorplatonische Sprachphilosophie, für deren Kenntniss aber dem Vf. seine Vorgänger wenig zu thun übrig gelassen hatten. In der zweiten Hälfte seiner Arbeit gibt K. S. 1—14 eine Uebersicht über den Inhalt des Kratylus; S. 14—21 handelt über die verschiedenen Auffassun-

gen dieses Gesprächs: Auszüge aus Proklus, Boëthius, Ast, Schleiermacher, Socher, Classen, Stallbaum und Lersch, denen beurtheilende Bemerkungen beigefügt sind. Darüber, ob vielleicht auf die neueren den Kratylus betreffenden Untersuchungen in einer späteren Fortsetzung dieser Arbeit eingegangen werden soll, hat sich Vf. nicht geäussert.

Nr. 2 beschäftigt sich S. 1—18 mit dem Kratylus, dessen Inhalt übersichtlich wiedergegeben wird, und (in nicht durchaus einwandsfreier Weise) mit den Anfängen sprachphilosophischer Untersuchungen vor Plato. S. 19—41 gibt einen Abriss der Geschichte der Sprachphilosophie vom 17. Jahrhundert bis zu Humboldt's Tod; zwei Fortsetzungen sollen die Ansichten über den Zusammenhang von Denken und Sprechen, und die moderne Sprachphilosophie seit Humboldt's Tod und ihr Verhältniss zum Kratylus darstellen.

Schirlitz, C., Die Reihenfolge der fünf ersten Reden in Platons Symposion. Jahrb. f. cl. Philol. 1893, S. 561—585. 641 bis 665. 721—747.

Vf. stellt sich in dieser umfangreichen Abhandlung die Aufgabe, in den 5 Reden, welche den ersten Theil des Gastmahls bilden, eine planmässig fortschreitende Gedankenentwicklung nachzuweisen, innerhalb deren „jede Rede mit je einem Stadium der Untersuchung zusammenfällt“ (S. 737 f.), und jede die andere „zur nothwendigen Voraussetzung hat“ (S. 645). Von Rötschers und Steinharts Ausführung dieses Gedankens ist Sch. mit Recht nicht befriedigt; aber auch ihm ist es trotz der eindringendsten Zergliederung des platonischen Textes nicht gelungen, ihn an demselben ohne Gewaltsamkeit und Künstelei durchzuführen. So soll — um nur einige Belege zu geben — nach S. 649 die Rede des Eryximachus desshalb denen des Phädrus und Pausanias folgen, weil die Liebe ihr zufolge zwar etwas göttliches aber keine direkte Wirkung der Gottheit sei, und zwar kein rein menschliches Thun sei, aber doch die menschliche Thätigkeit in Anspruch nehme; was aber alles nicht Eryx. sagt, sondern nur der Vf. aus Aeusserungen desselben folgert, welche von diesen Reflexionen nichts andeuten. Der Eros soll nach Eryx., wie in der sokratischen Rede, einen Mangel der

eigenen Natur und die Möglichkeit der Ergänzung durch Fremdes voraussetzen; nur dass diese Voraussetzung von Eryx. „nicht ausgesprochen“ wird (S. 651). Was Aristophanes 191 C f. sehr unverblümt schildert, nennt sein Erklärer (S. 660) die von ihm „symbolisch beschriebene“ Wesensvereinigung. Aus dem Phrasengeklingel und den Sophismen der Agathonsrede weiss Sch. S. 728 als ihren „Grundgedanken“ herauszufinden, dass Eros als schönster und bester Gott der Inbegriff des Schönen und Guten überhaupt sei, und somit, da er doch zugleich ein Trieb ist, auf eine Vollkommenheit gehe, die das Schöne und Gute in sich schliesst; in der sophistischen Glanzpartie über die Tugend des Eros 296 B ff. glaubt er (S. 729) die sokratisch-platonische Lehre von der Einheit der Tugenden zu erkennen. Mir, ich gestehe es, erscheint der methodische Gedankenfortschritt in den fünf Reden, wenn er nur mit solchen Mitteln erreicht werden kann, nicht sehr begehrenswerth, und es ist mir wahrscheinlicher, dass Plato gar nicht auf einen solchen ausgeht, dass er vielmehr in dem unphilosophischen oder auch halbphilosophischen Gerede über den Eros, welches er seinen fünf ersten Rednern in den Mund legt, nur den Gegensatz zur philosophischen, vom Begriff der Sache ausgehenden Betrachtung desselben, nicht ihre positive Vorbereitung darstellen will, und dass er die verschiedenen Repräsentanten jener unphilosophischen Auffassung, mag er nun die von ihnen vertretenen Ansichten schon zum Theil in Schriften vorgetragen gefunden haben oder nicht, mehr nach künstlerischen als nach logischen Rücksichten aneinandergereiht hat.

Apelt, O., Zu Platons Philebos. Jahrbb. f. class. Philol. 1893. S. 283—288. 320.

Conjecturen und Erklärungen zu Phil. 15 B. 22 A. 24 A. 26 D. 38 B. C. E. 39 A. 40 E. 41 D f. 44 D f. 47 C. 52 C. D. 55 C. 63 E. 65 A. 49 A. Auf die Vorschläge des Vf. im einzelnen einzugehen ist mir hier nicht möglich. Indem ich sie im allgemeinen der Beachtung empfehle, begnüge ich mich mit der Bemerkung, dass Phil. 15 B. (ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ ταῦτ' u. s. w.), wo A. mit Georgii ὅμως in ὄντως verwandeln will, dieses

auch belassen, dagegen statt μίαν „μὲν" und statt des Kolon nach ταύτην ein Komma gesetzt werden könnte. Die Stelle ergäbe dann den Sinn: „wie jede von diesen Einheiten, während sie immer dieselbe bleibt und weder entsteht noch vergeht, dennoch zwar als das, was sie ist, beharren, aber in den Dingen zu einer Vielheit werden kann". Noch bequemer, und bei dem Zustand unseres Textes nicht unbedingt unzulässig, wäre es, die Worte: εἶναι βεβ. — μετὰ δὲ ταῦτ' als Glosse zu streichen.

Derselbe Gelehrte macht „Zu Platons Politeia" a. a. O. S. 555f. den Vorschlag, Rep. 360 D statt ἀθλιώτατον „ἠλιθιώτατον" zu lesen (m. E. nicht nöthig); 473 D statt πολλαὶ „πολιτικαὶ" (das aber von den νῦν πορευόμενοι χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον nur die eine Hälfte umfassen würde, während das πολλαὶ Plato's Ueberzeugung — Ph. d. Gr. IIa 900, 2 — durchaus entspricht); 534 D, wohl richtig st. γραμμὰς „γράμμα" oder „γράμματ'" = Gemälde (auch an γραφὰς könnte man denken); 558 C: Πάνυ γ' ἔφη. Γένναῖα ταῦτά τε u. s. w.

In derselben platonischen Schrift beantragt Liebhold Jahrb. f. cl. Philol. 1893, 855f. 342 A für ἔσθ' ὅτι schwerlich mit Grund „οἶσθ' ὅτι; glücklicher 343 B für διανοεῖσθαι „διακεῖσθαι"; 349 D für ἀλλὰ τί μέλλει: „ἀλλὰ τί οὐ (oder ἄλλο) μέλλει"; 352 B für ὅτι, das ja aber ebd. D mit ταῦτα μὲν ὅτι οὕτως ἔχει wieder aufgenommen und ebendamit bestätigt wird: „ἔτι".

An dem gleichen Ort S. 401 erklärt P. Meyer die γράμματα Gorg. 484 A von geschriebenen Zauberformeln; mir empfiehlt es sich aber doch mehr bei der allgemeineren Bedeutung: „Vorschriften" stehen zu bleiben. Ebd. S. 850 vermuthet Apelt im Meno 98 D für οὐδ' ἐπίκτητα: „ὄντ'" ἐπίκτ; vielleicht ist aber auch das οὐδ' ἐπίκτ. als Glosse zu streichen.

Kunert, R., die doppelte Recension des Platonischen Staates. Spandau 1893. 18 S. Gymn.-Progr.

Wieder eine neue Hypothese über die Composition der Republik, oder wenigstens eine neue Modifikation und Combination bisheriger Hypothesen. Wenn wir K. Glauben schenken dürfen, erschien zuerst B. I der Rep. für sich; dann wurde B. II—VI (warum nicht II—VII? B. VI und VII kann man doch unmöglich aus einander

reissen) gleichfalls für sich ausgearbeitet, und mit I verbunden, und auf dieses aus B. I—VI bestehende Werk beziehen sich die Angriffe, welche Aristophanes in den Ekklesiazusen, und der Rep. 489 A berücksichtigte Gegner (in dem K. mit grosser Sicherheit Aristippus erkennt, den man aber, wenn überhaupt ein Einzelner gemeint ist, wohl eher in einem Rhetor zu suchen hätte) auf die Republik richtete; erst in einer dritten Bearbeitung des Werks sollen B. VIII und IX (und wie steht's mit B. X?) hinzugekommen sein. Mit den Beweisen für alles dieses hat es aber Vf. so leicht genommen, dass ich mir ihre genauere Zergliederung und Einzelprüfung werde ersparen dürfen. Wer es für möglich hält, dass Plato (Rep. 420 B) in die letzte Bearbeitung seines Werkes eine Aeusserung aufgenommen haben könnte, welche „die planvolle Disposition desselben“ „vollständig zerstört und im Widerspruch mit ihr steht“ (K. S. 11), der dürfte füglich darauf verzichten, diesem Werke das Geheimniss seiner Entstehung ablauschen zu wollen. In Wahrheit ist der von K. behauptete Widerspruch zwischen Rep. 420 B und einigen anderen Stellen (369 A. 372 E. 376 C. 427 D.) gar nicht vorhanden. Diese sagen: wenn man die Entstehung des Staates betrachte, werde man einsehen, an welcher Stelle desselben Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ihren Sitz haben. K. dagegen lässt sie sagen: „wenn man die Entstehung des besten Staates betrachte“ u. s. w. und erhält so glücklich einen Widerspruch gegen die Erklärung 420 B, dass am meisten Gerechtigkeit im besten, am meisten Ungerechtigkeit im schlechtesten Staat zu finden sei; zugleich aber auch den Widersinn, dass der beste Staat die Heimath der Ungerechtigkeit sein soll.

Michaelis, G., Die Entwicklungsstufen in Platos Tugendlehre. Barmen 1893. 15 S. 4°. G.-Progr.

Nach einer kurzen Schilderung der sokratischen Tugendlehre gibt Vf. eine klare Uebersicht der platonischen in ihren verschiedenen Stadien, doch mit Ausschluss der Gesetze. Inhaltlich bin ich mit der Art, wie Vf. S. 12f. das, allerdings auch bei Plato selbst unklar gebliebene Verhältniss der Sophrosyne zur Gerechtigkeit im plat. Staat bestimmt, nicht einverstanden. Er glaubt, die

Gerechtigkeit sei eine „Theiltugend", wenn auch eine die sich in allen Seelentheilen gleichmässig finden müsse, die σωφροσύνη die „Universaltugend": aus Rep. 433 A — 434 C 441 D — 443 E geht jedoch klar hervor, dass es sich vielmehr umgekehrt verhält, und die Gerechtigkeit der Grund alles tugendhaften Verhaltens, das alle Tugenden in sich schliessende Ganze ist. Die Uebereinstimmung der Seelentheile im Einzelnen, der Stände im Gemeinwesen, über die Frage, wer zu herrschen und wer zu gehorchen habe, in welcher die σωφροσύνη bestehen soll, bewirkt nur das Negative, dass das Seelen- und Staatsleben von Störungen frei ist, die positive Grundbedingung seines befriedigenden Zustandes besteht darin, dass alle Theile des Ganzen richtig functioniren, und eben dieses, das τὰ ἑαυτοῦ πράττειν, ist nach Plato die Gerechtigkeit, welche daher Rep. 444 C f. 445 B der Tugend und der geistigen Gesundheit schlechtweg gleichgestellt wird.

Bohne, R., Wie gelangt Plato zur Aufstellung seines Staatsideals und wie erklärt sich sein Urtheil über die Dichter? Berlin 1893. 41 S. 4°. G.-Progr.

Der Verfasser dieser Schulschrift will mit derselben fähigeren Schülern der obersten Klassen ein Hülfsmittel für das Privatstudium der Republik in die Hand geben, und diesem Zweck entspricht sie durchaus; wogegen es sich mit demselben nicht vertragen haben würde, wenn er den Versuch gemacht hätte, zum wissenschaftlichen Verständniss des platonischen Werks durch Erörterung unerledigter Fragen einen Beitrag zu geben. Auch diese Anzeige muss sich daher damit begnügen, auf seine verdienstliche Arbeit kurz hinzuweisen. Mit der χρεία Rep. 372 A (S. 16) wird nicht das „Bedürfniss" sondern der Gebrauch, der geschäftliche Verkehr, bezeichnet werden sollen; die aristotelische κάθαρσις παθημάτων (S. 39) ist nicht Reinigung der Affekte, sondern Befreiung von Affekten. Einige andere Einzelheiten übergehe ich.

Blaschke, S., der Zusammenhang der Familien- und Gütergemeinschaft des platonischen Staates mit dem politischen und philosophischen System Platos. Berlin 1893. 23 S. 4°. G.-Pr.

Auch diese Schrift hat es weniger auf den zweifelhaften Ruhm neuer Entdeckungen als auf die Darstellung dessen abgesehen, was sich dem Vf. auf Grund der bisherigen Untersuchungen als haltbar bewährt hat. Nachdem Bl. S. 2—6 die Einheit unserer Schrift gegen Krohn vertheidigt und ihre Abfassungszeit um 370 v. Chr. angesetzt hat, gibt er S. 6 ff. einen Abriss der platonischen Bestimmungen über die Güter- und Familiengemeinschaft. Den letzten Grund dieser Vorschläge findet er (S. 12 ff.) in Plato's Idee des Staates als eines einheitlichen in die drei Stände gegliedertem Ganzen und in der Forderung, dass der Einzelne völlig im Staat aufgehe; versäumt aber auch nicht, auf ihren Zusammenhang mit dem Charakter und den leitenden Gedanken des ganzen Systems aufmerksam zu machen, welches die Beschäftigung des Menschen mit seinen Privatinteressen als etwas mit dem Leben in der Idee unverträgliches erscheinen lässt.

Sander, F., Ueber die platonische Insel Atlantis. Bunzlau 1893. 40 S. 4°. G. Progr.

Vf. berichtet in ansprechender, auf eingehenden Studien beruhender Darstellung über Plato's Schilderung der Atlantis und über die namhafteren unter den alten und den neueren Erklärungen, Deutungen und Nachahmungen derselben. Die kleine Schrift kann zur Orientirung über diesen Gegenstand empfohlen werden. S. selbst sieht in der Atlantis mit Recht lediglich ein Erzeugniss platonischer Dichtung. Ein für seinen Zweck unerhebliches Versehen ist es, wenn S. 17 die neuplatonische wie die christliche Allegorik von dem Juden Philo hergeleitet wird, statt beide sammt der seinigen auf die stoische Theologie und ihre Vorgänger als ihre gemeinsame Quelle zurückzuführen.

A. Döring's Uebersicht über Plato's eschatologische Mythen kennen unsere Leser aus Bd. VI, 475 ff.

Aristoteles.

Busse, A., Die neuplatonische Lebensbeschreibung des Aristoteles. Hermes XXVIII, 252—276.

Eine sorgfältige und überzeugende Untersuchung führt den Vf. zu dem Ergebniss: Von den beiden uns überlieferten Aristoteles-

biographieen (die aber nur zwei Bearbeitungen desselben Lebensabrisses, und wie B. nachweist ursprünglich keine selbständigen Schriften, sondern Theile einer Einleitung in die Kategorieen sind) sei die eine, die Pseudo-Ammoniana, mit Ausnahme eines Zusatzes, der mittelbar aus Olympiodor's Commentar zu den Kategorieen übernommen wurde, lediglich eine verkürzende und willkürlich abändernde Bearbeitung der andern, der Marciana; ihren Verfasser vermuthet B. S. 259 ff. in demselben Byzantiner, der Auszüge aus David's und Elias' Commentaren zu Porphyr's Isagoge zu einem neuen (Cod. Monac. 399) zusammengetragen hat. Die vita Marciana ist nach Busse's eingehender Beweisführung das Werk eines Neuplatonikers, dessen Hauptquelle die Schrift des Ptolemäus über das Leben und die Werke des Aristoteles bildete; seinen Auszügen aus dieser Schrift sind aber, ohne den Versuch, sie mit einander auszugleichen, einzelne aus Simplicius und Olympiodor stammende Angaben und ein paar eigene Zuthaten beigemischt. Die Entstehung dieses Lebensabrisses setzt Busse in die nächste Generation nach Olympiodor, der auch die Schüler des letzteren, David und Elias, angehören. — Neben diesen ihren Hauptergebnissen enthält unsere Abhandlung noch den einen und anderen schätzbaren Beitrag zur Kenntniss der neuplatonischen und byzantinischen Aristoteleslitteratur. Wenn Vf. S. 265, 1 in dem Commentar ἀπὸ φωνῆς Δαβὶδ bei Brandis Schol. in Arist. 26 b 26 statt des μετὰ τὸν θάνατον Σωκράτους, welches allerdings eine grosse Unwissenheit verräth, „κατὰ" u. s. w. vermuthet, so ist mir der Sinn dieses κατὰ nicht klar geworden; Simpl. De coelo 41 a 28 scheint mir, wie Andern, nur auf Metaph. XII, 10, nicht mit B. S. 241 auf π. κόσμου 399 b 1 ff. bezogen werden zu können.

Unter den aristotelischen Schriften hat auch 1893 der Staat der Athener die meisten Bearbeiter gefunden. Da aber die Geschichte der Philosophie bei diesem Werk und seiner Litteratur nur mittelbar und entfernt betheiligt ist, begnüge ich mich an diesem Orte mit einer einfachen Nennung der auf dasselbe bezüglichen Schriften, welche in dem Berichtsjahr in Deutschland erschienen sind. Ihre Titel entnehme ich einer die ganze, auch die ausserdeutsche Litteratur dieses Gegenstandes umfassenden biblio-

graphischen Arbeit, welche Herr Dr. Poland in Dresden mir zur Benutzung zu überlassen die Güte gehabt hat.

Eine neue Ausgabe des griechischen Textes ist 1893 in Deutschland nicht erschienen; eine Uebersetzung von A. Keseberg als Beilage zum Programm des Progymnasiums in Eupen. Einen Beitrag zur Textkritik gibt G. Sakorraphos Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 147 S. 677 f.

Stil und Grammatik des aristotelischen Werks untersuchen:

Kaibel, G., Stil und Text der Πολιτεία Ἀθηναίων des Aristoteles. Berlin, Weidmann. VII u. 277 S.

Kaissling, F., Ueber den Gebrauch der Tempora und Modi in des Aristoteles Politica und in der Atheniensium Politia. Erlangen 1893. 90 S. Diss.

Für die Erklärung der 'A. Π. ist das wichtigste Werk:

Wilamowitz-Möllendorff, U. v., Aristoteles und Athen. Berlin, Weidmann. 2 Bde. VII u. 381, IV u. 428 S.

Weiter gehören hieher:

Swoboda, H., Die . . . Schrift d. Arist. vom Staat d. Ath. Prag. 15 S.

Gilbert, G., Handbuch der griechischen Staatsalterthümer. 2. Aufl. Leipz. 1893. S. IX—XLIII.

Und die Entstehung der Schrift betreffend:

Muller, H. C., Kann Aristoteles' Schrift vom Staat der Athener eine Fälschung sein? Ἑλλάς IV, 2, S. 78—95. V, 1, S. 27—62.

Heller, M., Quibus auctoribus Aristoteles in Rep. Athen. conscribenda et qua ratione usus sit. Berlin, Meyer & Müller. 57 S. Diss.

Solche Erörterungen aus dem Gebiete der griechischen Geschichte, Litteraturgeschichte und Alterthümer, welche für die Erklärung der 'A. Π. dienlich, aber nicht speciell dafür bestimmt sind, können hier nicht aufgeführt werden.

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars II. Greifswalder Proömium zum S.-Sem. 1893. 20 S. 4°.

In dieser Fortsetzung seiner (Bd. VIII, 143 angezeigten) „aristotelischen Untersuchungen“ bestreitet S. zunächst den von Newman in seiner Ausgabe von Polit. I. II der Recension Π^1 vor Π^2 eingeräumten Vorzug mittelst einer genauen Prüfung aller zwischen den beiderseitigen Lesarten obwaltenden Abweichungen. Er widerlegt sodann S. 9 f. mit einleuchtenden Gründen Br. Keil's Datirung der Ethik (um 353 v. Chr.) und Politik (zwischen 350 und 335). Er wendet sich endlich S. 13 zu einer Besprechung von Stellen aus B. I der Ethik: 1094 a 9—15. 1096 b 30. 1098 a 20 — b 8. 1098 b 15 f. 1100 a 26 f. 1004 a 29 ff. Die wichtigste von diesen Erörterungen ist die S. 15—18, worin S. die Ansicht begründet, dass c. 7. 1008 a 22—Schl. als Glosse zu entfernen und am Anfang von c. 8 die zwei αὐτῆς in αὐτοῦ zu verwandeln seien, was wirklich viel für sich hat, wie man sich nun auch die Entstehung jenes Zusatzes erklären mag.

Seine hier vertretene Ansicht über das Verhältniss von Π^1 zu Π^2 vertheidigt S. gegen Newman und Gäbel in den Jahrbüchern f. cl. Philologie 1893, 817—824.

Αργυριάδης, Ἰω., Διορθώσεις εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Πολιτικά. Τεῦχος ά. Athen 1893. 48 S.

mag hier wenigstens genannt werden, da diese Arbeit zwar nicht zur deutschen Aristoteles-Litteratur gehört, aber doch ganz auf ihr fusst und auch in Deutschland Beachtung verdient.

Brasch, M., Die Politik des Aristoteles. Eine Neubearbeitung der Uebersetzung Garves. Leipz., Pfeffer 1893. 468 S.

Man braucht die Bedeutung nicht zu unterschätzen, die Garve's Uebersetzungen für ihre Zeit hatten, um sich zu fragen, ob es berechtigt ist, wenn eine derselben noch jetzt, 90 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen, in neuer Gestalt wieder auftritt. Und die vorliegende ist schwerlich geeignet, diesen Zweifel zu wiederlegen. Liest sie sich auch ganz fliessend, und möchte sie insofern solchen, welche an der Modernisirung der aristotelischen Sprache keinen Anstoss nehmen, und für die Erklärung des Werks sich mit bescheidenen Ansprüchen begnügen, nicht unbrauchbar erscheinen,

so bleibt sie doch gar zu weit hinter dem zurück, was man heutzutage auch von der populärsten Aristotelesbearbeitung verlangen muss. Von manchen leicht zu vermeidenden Ungenauigkeiten und störenden Druckfehlern in der Einleitung und den (nicht zahlreichen) Anmerkungen und von der gänzlichen Abwesenheit literarisch-kritischer Untersuchungen über das aristotelische Werk will ich absehen; aber was soll man zu einer „Uebersetzung" sagen, welche z. B. die berühmte Stelle über die platonische Zahl Polit. VIII, 12. 1316 a 5 ff. so wiedergibt: „Er bestimmt auch durch eine sehr dunkle Rechnung die Dauer dieser Periode" u. s. w.; so dass der Leser von dem, was Arist. über die platonische Zahl selbst sagt, nicht das geringste erfährt, dagegen den Philosophen, dem diese Zahl wohlbekannt war, über eine sehr dunkle Rechnung klagen hört, von der kein Wort in unserem Text steht. Br. scheint freilich selbst das Werk, welches ihn über diese und andere Dinge am bequemsten aufklären konnte, Susemihl's Ausgabe der Politik von 1879, nicht gekannt zu haben; wenigstens wird es da, wo es nicht fehlen durfte, S. 26, nicht genannt.

Gomperz, Th., Das Schlusscapitel der Poetik. Eranos Vindobonensis S. 71—82. 1893.

Eine, wie sich erwarten liess, sehr werthvolle Textausgabe, Uebersetzung und Erklärung des genannten Kapitels. Um alle Verbesserungen anzuführen, welche sich der kleinen Arbeit für die Gestaltung und das Verständniss des aristotelischen Textes entnehmen lassen, müsste ich sie ganz wiedergeben; beispielsweise nenne ich die Stelle 1461 a 14, wo G. statt: ἔπειτα δι' ὅτι (oder διότι) πάντ' ἔχει vorschlägt: „ἔστι δ' (sc. τὰ ἄλλα κρείττων), ἐπεὶ τὰ πάντ' ἔχει" u. s. w. Dagegen scheint mir im unmittelbar vorhergehenden die Veränderung von ὑπάρχειν in ὑπάρχει nicht nöthig; warum sollte Arist. nicht sagen können: „da die Tragödie auch durch blosses Lesen genossen werden kann, so ist dasjenige, was bei der Aufführung sinnlich wahrnehmbares hinzukommt, für sie nicht unentbehrlich"?

Mosses, A., Zur Vorgeschichte der vier aristotelischen Principien. Bern 1893. 51 S. Inaug. Diss.

Vf. zeigt eingehend und stellenweise etwas weitschweifig aus sorgfältig gesammelten platonischen Stellen, dass (S. 49) „die vier aristotelischen Principien schon bei Plato sich vorfinden“; verkennt aber nicht, dass Plato dieselben „noch nicht wissenschaftlich aufgestellt“ habe. Diess ist nun auch im wesentlichen gewiss richtig und wird im Grunde schon von Aristoteles Metaph. I, 7 anerkannt. Wenn aber dieser hier und sonst die bewegende Ursache bei Plato vermisst, so hat man sich diese für den Vf. befremdliche Erscheinung daraus zu erklären, dass er für seine Darstellung und Kritik der platonischen Metaphysik nicht, wie wir, Plato's Schriften, sondern seine von ihm selbst gehörten und herausgegebenen Vorträge zu Grunde legt, und desshalb nicht allein mythische Gebilde, wie der Demiurg des Timäus (die Weltseele gehört nicht zu den Principien, sondern zu dem Gewordenen), sondern auch solche Ansätze zu wissenschaftlichen Bestimmungen unberücksichtigt lässt, die in Plato's Lehrvorträgen nicht zum Ausdruck gekommen waren, wie die im Sophisten und einigen andern Gesprächen versuchte Auffassung der Ideen als wirkender Kräfte. — Zu S. 33 bemerke ich, dass das πέρας im Philebus nach Plato's deutlicher Erklärung dem Mathematischen, nicht den Ideen, entspricht, und dass im Parmenides (135 B; Vf. gibt die Stelle nicht an) nicht von der „höchsten Einheit“, sondern von den Ideen überhaupt gesagt wird, es wäre ohne sie kein Erkennen möglich.

Arleth, E., Beiträge zur Erklärung des Aristoteles. Sep.-Abdr. aus „Symbolae Pragenses“. Prag, Tempsky 1893. 7 S. 4°.

Unter diesem Titel vereinigt Vf. vier kleine Stücke. Im ersten vertheidigt er Aristoteles mit seinem philiströsen Einwurf gegen die Idee des Guten (Eth. I, 4. 1097 a 8): ἄπορον δὲ καὶ τί ὠφεληθήσεται ὑφάντης u. s. w. (für mich nicht überzeugend; zutreffender scheint mir die Erklärung des οὕτως Z. 11 vom Zurückgehen — nicht auf die Idee des Guten, sondern auf die der Gesundheit). — Eine zweite Erörterung sucht den anscheinenden Widerspruch zwischen Eth. I, 11. 1100 a 18 und III, 10. 1115 a 26 hinsichtlich der Frage, ob dem Verstorbenen noch Gutes oder Böses widerfahren könne, mit der Bemerkung zu lösen: dass nach dem

Tode der Nus zwar fortlebe, aber von menschlichen Gütern und Uebeln nicht mehr berührt werde. So gewiss diess aber Aristoteles' Meinung entspricht, so wird doch der Widerspruch der beiden Stellen dadurch nicht gehoben. Es handelt sich ja aber auch in beiden nur um ein δοκεῖ: Aristoteles behauptet weder das eine noch das andere, sondern er verwendet, wie so oft, das ἔνδοξον zu dialektischen Folgerungen. — Nr. 3 erklärt die ἕξις προαιρετικὴ Eth. II, 6 als „Disposition zu Akten des Vorziehens"; wofür aber die von mir gewählte „Willensbeschaffenheit" noch einfacher ist. Sprachlich ist beides gleich möglich: ἕξ. προαιρετ. kann eine auf das Wollen, das προαιρεῖσθαι bezügliche Beschaffenheit, es kann aber ebensogut auch eine Beschaffenheit der προαίρεσις, des Willens, bezeichnen, wie ἠθικὴ ἀρετὴ die ἀρετὴ τοῦ ἤθους, ψυχικὴ ἕξις die ἕξις ψυχῆς, αἱρετικὸς den einer αἵρεσις zugehörigen u. s. w. — Nr. 4 hält ἀρχὴ und αἴτιον mit Recht, unter Berufung auf Metaph. IV, 2. 1003 b 22 und Alex. z. d. St. (S. 247, 8) für Wechselbegriffe; auch aus gen. et corr. I, 7. 324 a 26 kann man nicht herauslesen, dass „der Name ἀρχὴ nur der ersten Ursache gebührt": die Frage ist hier vielmehr, ob in einer Causalreihe die erste oder die nächste Ursache des Erfolgs für das κινοῦν zu gelten habe, und wenn statt ἐν ᾧ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως in der Folge blos ἡ ἀρχὴ gesagt wird, so hat diese Abkürzung des Ausdrucks mit der allgemeinen Bedeutung des Terminus ἀρχὴ nichts zu thun.

Elser, K., Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i. W., Aschendorff 1893. VIII u. 228 S.

An diesem Werke ist nicht blos der ungemeine Fleiss zu rühmen, mit dem sein Verfasser die Schriften des Aristoteles und seiner griechischen Commentatoren, die wichtigsten von den mittelalterlichen Aristotelikern und eine weitschichtige neuere Litteratur studirt und benützt hat, sondern auch die Unbefangenheit und Umsicht seines wissenschaftlichen Urtheils und die Klarheit seiner Darstellung. Ist daher Ref. auch nicht mit allen seinen Ergebnissen einverstanden, so trägt er doch kein Bedenken, es als eine tüchtige Arbeit anzuerkennen, welche namentlich durch die Reich-

haltigkeit des von ihr gebotenen Materials auch für solche von Werth ist, die sich über die hier behandelten Fragen bereits eine selbständige Ansicht gebildet haben. — Nach einer kurzen Darstellung der philosopischen Theologie vor Aristoteles (S. 1—6) bespricht E. zunächst (S. 7—18) die Lehre des letztern über das Dasein und die Eigenschaften Gottes und leitet dann S. 19—31 die Untersuchung seiner Annahmen über das Verhältniss Gottes zur Welt mit einer Uebersicht über die Geschichte und Litteratur dieses Problems ein, welche sich von den griechischen Commentatoren bis auf die neueste Zeit herab erstreckt, von der er übrigens nicht verbirgt, dass sie nicht immer aus erster Hand geschöpft ist[1]). Jene Untersuchung selbst führt ihn zunächst (S. 31—68), wie Ref. u. A., zur Anerkennung der Thatsache, dass Arist. der Gottheit keine andere Thätigkeit zuschreibt als die des Denkens, und zwar eines seinem Inhalt nach auf sich selbst beschränkten, mit nichts anderem sich abgebenden Denkens, alles πράττειν und ποιεῖν dagegen ihr abspricht. Etwas zu viel Schwierigkeiten lässt er sich dabei (S. 62ff.) durch Metaph. II, 4. 1000 b 3. I, 2. 982 b 28ff. bereiten: der empedokleische Sphairos, um den es sich in der ersten von diesen Stellen handelt, ist dem aristotelischen Gott viel zu unähnlich, um einen Analogieschluss auf ihn zu gestatten; und wenn nach der zweiten Gott im Besitz der „ersten Philosophie" ist, so entspricht diess der Lehre des Philosophen: die erste Philosophie ist (983 a 7) ἐπιστήμη τῶν θείων, also in der Selbstbetrachtung des göttlichen Geistes enthalten. Zu peinlich darf man es aber mit solchen mehr rhetorischen als streng wissenschaftlichen Aeusserungen, wie diese beiden, überhaupt nicht nehmen. — Dass in Gott nach Arist. kein Begehren ist, wird von E. S. 68—76 gegen Brentano überzeugend nachgewiesen und auch das wird von ihm (S. 76—84) anerkannt, dass ein Wollen sich mit seinem Gottesbegriff gleichfalls nicht vertragen würde. Glaubt er dennoch (S. 81 f.), es werde im Widerspruch mit demselben an einigen Stellen

[1]) Und ebendaher haben wir es uns wohl auch zu erklären, dass es dem Vf. begegnen konnte, S. 20 die Ph. d. Gr. I, 929, 1 besprochenen Aeusserungen der Placita I, 7, 7 über Plato, die Aëtius einer epikureischen Quelle entnommen hat, Plutarch zuzuschreiben.

(Metaph. I. 2. 983 a 2 und vielleicht auch Top. IV, 5. 126 a 34 ff.) ein Wille in Gott vorausgesetzt, wenn gesagt wird, er sei nicht neidisch und er könne geschehene Dinge nicht ungeschehen machen, so hätte ihn von dieser Folgerung — auch abgesehen von dem populären Stil der beiden Stellen — schon die Erwägung abhalten müssen, dass ihre Aussagen nur verneinender Art sind, und dass ähnliche sich auch bei solchen finden, die Gott einen Willen auf's entschiedenste absprechen, wie z. B. Spinoza. Wenn Arist. leugnet, dass ein Uebelwollen (φθόνος) in Gott sei, so folgt daraus noch lange nicht, dass er ihm Wohlwollen oder überhaupt ein Wollen zuschreibt; wir schliessen ja doch auch nicht: da Xenophanes die Menschengestalt der Götter bestreitet, müsse er ihnen eine andere Gestalt beilegen. — S. 85—92 setzt E. die aristotelische Lehre über Gott als ersten Beweger auseinander, verwickelt sich aber dabei in eine lediglich selbstgemachte Schwierigkeit, wenn er S. 89 das Bedenken erhebt, dass die Wirkung der Fixsternsphäre auf die Planetensphären, vermöge deren diese von jener bei ihrer täglichen Drehung mit herumgeführt werden, durch die σφαῖραι ἀνελίττουσαι wieder aufgehoben werden müsste. Arist. lehrt ja ausdrücklich, um dem zu begegnen, dass es der rückläufigen Sphären für jeden Planeten um eine weniger seien als derjenigen, deren Einfluss durch sie aufgehoben werden soll; vgl. Ph. d. Gr. II b, 462. Im weiteren Verlauf seiner Erörterungen über die Art, wie Gott die Welt bewegt, S. 92—101, sucht E. zu beweisen, dass er dieselbe nicht blos als Endursache sondern auch als wirkendes Princip hervorbringe. Er scheint mir aber hiebei zwei Fragen nicht genügend zu unterscheiden, die reinlich auseinandergehalten sein wollen. Das eine ist die Frage **ob** Gott die Ursache der Bewegung des Himmels, der einheitlichen, auf das Schönste und Vollkommenste gerichteten Weltordnung ist, das andere die, **in welcher Weise** er diess sein kann, wenn ihm doch die Vollkommenheit seines Wesens weder ein ποιεῖν noch ein πράττειν noch eine Hinwendung seiner Gedanken auf anderes als er selbst erlaubt. Wo es Arist. nur mit der ersten von diesen Fragen zu thun hat, die er unbedingt bejaht, kann es leicht den Anschein gewinnen, als wolle er Gott eine auf Anderes gerichtete

Thätigkeit (ἐξωτερικὴ πρᾶξις), eine von dem Gedanken der Zwecke und Mittel geleitete Einwirkung auf die Dinge zuschreiben; erst die selteneren Stellen, in denen er der zweiten Frage näher tritt, belehren uns darüber, dass er sich der einzigen mit den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems verträglichen, wenn auch an sich selbst mit grossen Unklarheiten und Schwierigkeiten behafteten Beantwortung derselben vollkommen bewusst war. Sobald man diess beachtet, werden die Stellen, mit denen E. beweisen will, dass die wirkende und die Zweckursache sich in Gott coordinirt seien, wie Phys. II, 6. 198 a 5 ff. VII, 2. 243 a 3 (wo es sich aber gar nicht um die göttliche Causalität handelt), auch bei unserer Ansicht keine Schwierigkeit machen. Die weitere Frage (S. 101—117), ob Gott ausser der Bewegung des Himmels noch einen allgemeinen Einfluss auf die Welt ausübe, würde auch ich, nicht blos wegen Metaph. XII, 10. 1075 a 16 ff. und andern Stellen, (zu denen ich aber Met. XII, 10. 1075 b 37 nicht rechne) sondern im Hinblick auf Aristoteles' ganze teleologische Weltansicht bejahen; nur erkläre ich mir diesen Einfluss in Aristoteles' Sinn und nach Anleitung von Metaph. XII, 9. c. 6. 1072 a 26—b 3. De coelo I, 9. 279 a 16 ff. nicht aus einer ἐξωτερικὴ πρᾶξις Gottes, sondern daraus, dass alles nach der göttlichen Vollkommenheit verlangt und sie, jedes nach seinem Vermögen, nachahmt. Auf die hiedurch begründete (in Wahrheit freilich sehr ungenügend und unklar begründete) Zweckmässigkeit und Harmonie der Weltordnung führt sich auch alles zurück, was man von Vorsehungsglauben bei Aristoteles finden kann, und wenn E. (S. 117—127) zwar weitergehende Annahmen mit gutem Grund abweist, aber doch aus einigen Stellen, die zum Beweis hiefür entfernt nicht ausreichen (gen. et corr. II, 10. 336 b 27. De coelo I, 9. 279 a 28), ein direktes Eingreifen Gottes in die Welt zur Erhaltung der Arten glaubt ableiten zu können, gibt er uns doch darüber keinen Aufschluss, wie sich ein solches mit den von ihm selbst anerkannten Grundzügen der aristotelischen Theologie in Einklang bringen lässt. Ebenso verhält es sich mit den weiteren Erörterungen, S. 127—139, in denen E. aus Metaph. XII, 10. 1075 a 16 ff. b 27 ff. I, 3. 984 b 15. Polit. VII, 4. 1326 a 31 ff. eine ordnende, aus Pol. III, 1 b. 1287 a 28 ff.

Metaph. XII, 10 Schl. eine weltregierende Thätigkeit Gottes nachzuweisen versucht; wogegen er (S. 140—153) die Unsicherheit aller aristotelischen Aeusserungen über die „vorsehende Thätigkeit Gottes“ anerkennt. Dass Arist. neben der Ewigkeit der Welt keine Schöpfung derselben aus Nichts annimmt, versteht sich von selbst, wird aber von E. S. 153—167 auch ausdrücklich erwiesen; und ebenso S. 167—175, dass er von einer „ewigen Schöpfung“ der Sphärengeister nichts weiss. Sehr eingehend behandelt er endlich (S. 175—209) die Streitfrage über Ewigkeit oder Erschaffensein des menschlichen Nus: kommt aber nach einer ausführlichen Erörterung des Für und Wider, in der ich die Consequenz des Systems schärfer zur Geltung gebracht wünschte, zu keiner bestimmten Entscheidung. Mir ist in dieser ganzen Untersuchung nichts aufgestossen, was die Bedenken abzuschwächen geeignet wäre, die ich s. Z. Brentano's creatianischer Deutung der aristotelischen Lehre entgegengehalten habe[2]).

Kaufmann, N., Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles und ihre Bedeutung in der Gegenwart. 2. Aufl. Paderborn, Schöningh. VI u. 126 S.

Ein Anhänger der neueren, hauptsächlich auf Thomas von Aquino zurückgehenden, aber doch auch für die Wissenschaft unserer Tage nicht unempfänglichen Halbscholastik gibt in dieser Schrift, der Neubearbeitung eines Luzerner Gymnasialprogramms, einen Bericht über die Naturphilosophie des Aristoteles, welcher das wissenschaftliche Verständniss derselben zwar wohl kaum bereichert, welcher aber doch immerhin mit anerkennenswerther Objektivität abgefasst ist, und neben dem heil. Thomas auch einen Theil der neuesten Aristoteles-Litteratur, doch überwiegend nur der katholischen, fleissig berücksichtigt. Da die Schrift grösstentheils aus Auszügen besteht, verzichte ich darauf, sie selbst noch einmal auszuziehen. Dass Vf. S. 91. 93 Klein-Alpha der Metaphysik und die zweite Hälfte von K als ächt behandelt, ist etwas stark; wenn er es S. 104 als einen grossen Fortschritt rühmt, dass Thomas von Aquino die Ideen als Gedanken Gottes fasste, so hätte

[2]) Sitzungsber. d. Berliner Akademie 1882, S. 1034—1055.

er nicht unerwähnt lassen sollen, dass diess eben die Fassung der Ideenlehre ist, die den christlichen Gelehrten von den Neuplatonikern überliefert war, und die schon vor Plotin Einzelnen dazu gedient hatte, jene Lehre mit ihrem theologischen Monismus zu vereinigen.

Kaufmann, N., Die Physiognomik des Aristoteles. Luzern, Räber. 1893. 31 S. 4°, Gymn.-Progr.

In dieser Schrift sucht K. zunächst mit unzureichenden Gründen darzuthun, dass die aristotelische Physiognomik, wenn auch nicht ihrer Form, doch wenigstens ihrem Inhalt nach ächt sei; was in Wahrheit nur ein schiefer Ausdruck dafür ist, dass sie von einem Peripatetiker unter Benützung aristotelischer Gedanken (vgl. Anal. pr. II, 27) verfasst wurde. Er gibt sodann eine gute Uebersicht über den Inhalt dieser Schrift; er schliesst endlich S. 21 ff. mit Erörterungen über ihren wissenschaftlichen Werth, über Theophrast's Charaktere, und über einige mehr oder weniger verwandte neuere Theorieen von Lavater, Schiller, Gall, Darwin, Jungmann.

Huber, S., Die Glückseligkeitslehre des Aristoteles und hl. Thomas v. A. Freising 1893. 96 S. Inauguraldiss.

Diese Abhandlung geht weniger auf die Untersuchung der aristotelischen Lehre von der Eudämonie als auf die des Verhältnisses aus, in das sich Thomas zu ihr setzt; und so ist auch das werthvollste an ihr die sorgfältige und durch Belegstellen geschützte Darstellung der thomistischen Lehre von der Glückseligkeit. Den Hauptunterschied der letzteren von der aristotelischen sieht H. mit Recht darin, dass die Ethik theologisch, auf den göttlichen Willen, begründet, und die Glückseligkeit, deren Wesen und Bestandtheile ausgemittelt werden sollen, aus dem Diesseits in's Jenseits verlegt wird. Bei tieferem Eindringen in den Geist und Zusammenhang der beiden Systeme zeigt sich aber freilich, dass auch das, was Thomas von Aristoteles entlehnt hat — und es ist dessen ja sehr viel — auf dem fremden Boden, in den es verpflanzt ist, eine wesentlich veränderte Bedeutung erhält, und dass der Aristotelismus bei dem Aquinaten, wie schon bei seinem Lehrer Albert, durch seine Verbindung mit der christlichen Dogmatik, mit dem

theologischen Determinismus Augustin's, und mit der ihnen durch die Araber und den Areopagiten vermittelten neuplatonischen Weltanschauung gerade an den entscheidendsten Punkten von dem wissenschaftlichen Standpunkt des Aristoteles weit abgedrängt ist.

Maass, E., Recension von Heeger De Theophrasti qui fertur περὶ σημείων libro, Gött. Gel. Anz. 1893, S. 624—642.

Heeger hatte in der oben genannten (mir bei Abfassung des Jahresberichtes für 1889 unbekannt gebliebenen) Dissertation nachzuweisen versucht, dass die pseudotheophrastische Abhandlung über die Wettervorzeichen der Auszug aus einer von einem Zeit- und Schulgenossen Theophrast's oder diesem selbst verfassten Schrift sei. Maass bestreitet, bei aller Anerkennung der Heeger'schen Arbeit, diese Annahme, erhebt es dagegen zu einem hohen Grade der Wahrscheinlichkeit, dass dem pseudotheophratischen Schriftchen, das auch er einem Peripatetiker zuschreibt, und Aratus' Phänomena Demokrit's Buch περὶ ἐπικαιριῶν καὶ ἀκαιριῶν als gemeinsame Quelle zu Grunde liege. Er stützt sich hiefür neben eindringenden sprachlichen Beobachtungen besonders auf eine Reihe sorgfältig gesammelter und scharfsinnig verwertheter Parallelen zwischen Aratus und dem angeblichen Theophrast, unter denen auch solches vorkommt, was anderswo ausdrücklich Demokrit beigelegt wird. Weiter kann ich hier auf den Inhalt der werthvollen Abhandlung nicht eingehen. Davon allerdings, dass der Eingang des Aratus mit Unrecht aus der stoischen Philosophie hergeleitet werde (S. 637), hat mich M. nicht überzeugt.

III.

The history of modern Philosophy in England 1891—1895.

By

Andrew Seth.

Mr. Selby-Bigge, who in 1888 published for the Clarendon Press an edition of Hume's ‚Treatise of Human nature' with an extremely useful analytical index, so full and careful as to discharge many of the functions of a critical introduction, has extended the same method of immanent criticism, as it may be called, to Hume's two ‚Enquiries' [13]. In a short Introduction he discusses with insight and moderation the vexed question of the relations of the „Treatise" and the „Enquiries" as an exposition of Hnme's philosophy. While acknowledging the formal and literary defects of the „Treatise" which prompted Hume's repudiation of it, he yet sums up in favour of those who judge Hume's philosophy by his earlier work. „Book I of the Treatise is beyond doubt a work of first-rate philosophic importance, and in some ways the most important work of philosophy in the English language. It would be impossible to say the same of the Enquiries,

[13]) An Enquiry concerning the Human Understanding and an Enquiry concerning the Principles of Morals by David Hume, reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with an Introduction, Comparative Tables of Contents and an Analytical Index by L. A. Selby-Bigge, M. A., Fellow and Lecturer of University College. Oxford, at the Clarendon Press, 1894.

and although in one sense the ‚Enquiry concerning the Principles of Morals' is the best thing Hume ever wrote, to ignore the ‚Treatise' is to deprive him of his place among the great thinkers of Europe." The remainder of the Introduction takes up seriatim the main topics of the Treatise and the Enquiries and draws attention to differences in the method of treatment, the conclusions arrived at, and the general tone of the discussion. Finally, comparative tables of contents exhibit in a graphic form the order of treatment and the relative amount of space assigned to various subjects in the two works.

In spite of its title, Professor Watson's „Comte, Mill and Spencer"[14]) is not intended by the author as a contribution to the history of philosophy. It is more correctly described by its sub-title as ‚An Outline of Philosophy.' The philosophy which it develops is the Neo-Hegelian Idealism of Professor Green and Dr. Edward Caird; Comte Mill and Spencer are introduced simply as stepping-stones to this position. „Partly out of respect for their eminence," says Professor Watson in his Preface, „and partly as a means of orientation both for myself and for the students under my charge (for whom this Outline was originally prepared) I have examined certain views of Comte Mill and Spencer — and also, I may add, of Darwin and Kant — which appear to me inadequate." From this point of view, we have under the Philosophy of Nature a searching criticism of Mill's view of geometry, his theory of induction and his definition of causation. This is followed by an investigation of the idea of End or purpose in connection with the biological theory of natural selection. Under the head of Philosophy of Mind we have an examination of Spencer's doctrine of subject and object, while the strength and weakness of Kant's ethical theory are discussed under the head of Moral Philosophy. Such criticisms from a writer of Professor Watson's eminence retain their value in spite of the subordination of the historical to the polemic and systematic interest; but the scheme

[14]) Comte, Mill and Spencer: an Outline of Philosophy by John Watson LL. D., Professor of Moral Philosophy, Queen's College, Canada. Glasgow. James Maclehose & Sons, 1895.

of the book and the audience for whom it is planned necessitate his keeping in the main to the fundamental articles of philosophical controversy. In a more recent volume, however, he has supplemented the ethical sections of the ‚Outline' by „a critical account of Hedonistic Theories in their historical succession[15]." The theories of Aristippus and Epicurus in ancient times, of Hobbes, Locke, Hume, Bentham, J. S. Mill and Herbert Spencer in modern times, are expounded most lucidly for the same audience „in familiar and untechnical language." The account of Spencer is particularly full, occupying one fourth of the whole book.

Dr. Douglas's little volume on Mill[16]), though the Author's own standpoint is akin to that of Professor Watson, has nothing polemical about it. It is primarily a contribution to Historical criticism and is indeed a very successful study of the different (and really inconsistent) elements in Mill's thought which make him such an interesting transitional figure in the English philosophy of the present century. What it seeks to trace is the movement of ideas within Mill's own mind which unconsciously carried him away from his inherited presuppositions to a wider view of men and things. To the end Mill regarded himself as in some sort the champion of positions which he had inherited from the straitest sect of English Empiricism, and was apparently unaware how profoundly these views were really modified by the various admissions which his native candour drew from him and by his own unconsciously divergent statements in other parts of his works. Dr. Douglas has done his work with much skill and sympathetic insight. In the earlier chapters the individualistic sensationalism of Mill's theory of knowledge is ably contrasted with his objective conception of logic. The limitation of knowledge to states of consciousness, for example, is a cardinal doctrine of Mill's philosophy; yet he insists with equal emphasis that propositions „are not assertions respecting our ideas of things but assertions respecting

---

[15]) Hedonistic Theories from Aristippus to Spencer. 1895.

[16]) John Stuart Mill, a study of his philosophy by Charles Douglas, M. A., D. Sc., Lecturer in Moral Philosophy in the University of Edinburgh. William Blackwood & Sons, 1895.

the things themselves", and, as Dr. Douglas points out, an integral part of his criticism of Hamilton's Logic is expressed in his desire to hear „less about Concepts and more about Things, less about Forms of Thought and more about grounds of Knowledge". A similar contrast is observable between the psychological theory of causality inherited from Hume and the view taken of it in the ‚Logic' as an unconditional relation. And again we find in juxtaposition a theory of Definition which makes it purely verbal, and a view of classification according to „natural kinds" which implies a system of objective relations. In other chapters, Dr. Douglas deals in the same instructive fashion with Mill's ethical theory. His psychological hedonism is contrasted with his view of man as a social being and his demand that virtue shall be „desired disinterestedly, for itself." His hedonistic utilitarianism is shown to give place to an insistence on the self-development of character as the moral end — a position which is hardly distinguishable from that which makes self-realisation the principle of morality. The last chapters deal with Mill's views as to the relation of the natural and the moral system and the place of the idea of God, which found expression chiefly in his posthumous Essays on Religion Looked at as a whole, Dr. Douglas's volume has been recognised as the best monograph on Mill that has yet appeared.

Professor Hudson's „Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer" [17]) is a fresh evidence of the interest which the Spencerian philosophy excites in wide circles of the more or less educated public, especially in America. „During a three years' residence in the United States", says the Author, „partly in the East, partly on the Pacific coast, I have been surprised to find how widespread is the interest in the subject of evolution. Expository lectures on the evolutionary philosophy, as my experience has proved to me, attract attentive and appreciative audiences; explanatory and illustrative articles appeal to an eager public; and everywhere in the more cultivated ranks, and among the younger men and women

[17]) An Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer, by H. Hudson, Associate Professor of Eng. Literature, in the Leland Stanford Junior University. London. Chapman & Hall. 1895.

especially, there is manifested a strong desire to learn something of the bearing of the new thought upon the practical problems and living issues of the day“. Mr. Hudson's book is the outgrowth of lectures on the subject and has been undertaken to meet this popular demand. It contains a biographical sketch of Mr. Spencer, a chapter on his earlier writings and four chapters giving a rapid survey of the different parts of the Synthetic Philosophy.

An account of recent contributions to the historical study of English thinkers should not close without some mention of Professor Sorley's careful and valuable article on Lord Herbert of Cherbury which appeared in ‚Mind‘ (October 1894). The ‚De Veritate‘, published in 1624, preceded Descartes's ‚Discourse on Method‘ by thirteen years, and Professor Sorley points out the originality of Herbert's analysis of the nature of truth, in which he sees the first anticipation of the epistemological or critical method of Kant. Herbert accepts and builds upon the conception of an analogy or pre-established harmony between faculty and object, microcosm and macrocosm — a conception which Professor Sorley compares with Trendelenburg's well-known „Third possibility.“ But in his doctrine of ‚Common notions‘, Herbert abandons the logical analysis of experience for the psychological test of an appeal to universal consent. Hence his philosophical influence was inconsiderable.

A good deal of work has been done during these four years in the translation, exposition and criticism of the leading German thinkers. Hegel has received the largest share of attention, but Kant, Schopenhauer and Lotze are also well represented. Kant's ‚Kritik of Judgement‘ has at last been translated in its entirety and introduced to the English reader by Dr. Bernard[18]). Professor Hastie has followed up his translation of the „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ by a version of four of Kant's Essays (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, the second and third parts of the essay Ueber den Gemeinspruch

---

[18]) Kant's Kritik of Judgement, translated with Introduction and Notes by J. H. Bernard, D. D., Fellow of Trinity College, Dublin. London. Macmillan & Co.

u. s. w., and the essay Zum ewigen Frieden) as illustrative of Kant's political and social philosophy, and has furnished the volume with a learned and useful Introduction[19]). No work has been published dealing specially with the Kantian philosophy, though there are naturally chapters on Kant in Professor Wallace's ‚Prolegomena' to his translation of the Logic of Hegel. An article on ‚Kant's Critical Problem' by President Schurman and two articles by myself dealing respectively with ‚Epistemology in Locke and Kant' and ‚The Epistemology of Neo-Kantianism' appeared in the second volume of the ‚Philosophial Review' 1893). Attention should also be called to the exhaustive Kantian Bibliography by Dr. Erich Adickes published in a series of articles in the same Review and extending, so far, down to the year 1797.

On Hegel there has been more written. A ‚Critical exposition' of Hegel's Logic[20]), was published in 1890 in America by Dr. Harris, the editor of the once active ‚Journal of Speculative Philosophy' and in 1892 appeared a volume of ‚Studies in Hegel's Philosophy of Religion'[21]), by Dr. Macbride Sterret. More recently complete translations of Hegel's ‚Lectures on the History of Philosophy' and his ‚Lectures on the Philosophy of Religion' have been published in this country. Professor Wallace has issued a revised edition of his translation of the Smaller ‚Logic'[22]) (from the ‚Encyclopädie') and has added to it a translation of the ‚Philosophy of Mind' (the third part of the same work)[23]). Professor Wallace

---

[19]) Kant's Principles of Politics, edited and translated by W. Hastie. B. D., Edinburgh, T. and T. Clark. 1891.

[20]) Hegel's Logic. A Book on the Genesis of the Categories of Mind. A Critical Exposition by W. T. Harris, LL. D., United States Commissioner on Education. Chicago. Griggs & Co. 1890 (Griggs' Philosophical Classics).

[21]) Studies in Hegel's Philosophy of Religion by J. Macbride Sterret, D. D., Professor of Ethics and Apologetics in the Seabury Divinity School. London. Swan, Sonnenschein & Co. 1892.

[22]) The Logic of Hegel translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences by William Wallace, M. A., LL. D., Whyte's Professor of Moral Philosophy in the University of Oxford. Second edition. Oxford at the Clarendon Press. 1892.

[23]) Hegel's Philosophy of Mind translated from the Encyclopaedia, with

has greatly enlarged his Prolegomena to the Logic (originally published in 1874) and has issued them in a separate volume[24]). They have grown, he explains, to more than twice their original extent and are two-thirds of them new matter. As now published, they fall into three Books, the first entitled ,Outlooks and Approaches to Hegel', the second ,In the Porches of Philosophy', and the third ,Logical Outlines'. The first includes a historical sketch of Hegel's predecessors, the second is a series of essays on philosophical principles and points of view, also designed to lead up to the Hegelian conception of Philosophy, while the third is a more direct commentary on Hegelian terms and distinctions. While somewhat unsystematic, the volume is full of valuable matter. Professor Wallace, who is in general sympathy with a Hegelian or neo-Hegelian Idealism, thus admirably characterizes the service which translators and writers of this school have rendered to English Philosophy. „Slowly, but at length, the storms of the great European revolution found their way to our intellectual world, and shook church and State, society and literature. The homeless spirit of the age had to reconsider the task of rebuilding its house of life. It may have been that some of the first seekers, in the fervour of a first impression, spoke unadvisedly, as if salvation could and would come to English Philosophy only by Kant and Hegel. Yet there was a real foundation for the belief that the insularity — however necessary in its season, and however admirable in some of its results — which had secluded and narrowed the British mind since the middle of the eighteenth century, needed something deeper and stronger than French ,Ideology' to bring it abreast of the requirements of the age. Whatever may be the drawbacks of transcendentalism, they are virtues when set beside the vulgar ideals of enlightenment by superficialisation . . . To have had the resolution to learn in this school is the merit of

---

five introductory essays by William Wallace. Oxford at the Clarendon Press. 1894.

[24]) Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy and espicially of his Logic, by William Wallace. Second edition, revised and augmented. Oxford at the Clarendon Press. 1894.

‚Neo-Hegelianism'. It has probably not found Kant free frome puzzles and contradictions, or Hegel always intelligible. But the example of the Germans has served to widen and deepen our ideas of philosophy: to make us think more highly of its function, and to realise that it is essentially science, and the Science of supreme reality." Professor Wallace's own account of the new matter contained in the volume will give the best idea of his plan and purpose: — „The new chapters present amongst other things, a synopsis of the progress of thought in Germany during the half century which is bisected by the year 1800, with some indication of the general conditions of the intellectual world, and with some reference to the interconnexions of speculation and actuality. Jacobi and Herder, Kant, Fichte, and Schelling have been especially brought under succinct review. In the first edition I did Kant less than justice. I have now, so far as my limits allowed, tried to rectify the impression, and even more perhaps by a clear palinode, to tender my apology for the meagre and somewhat inappreciative notice I gave to the great names of Fichte and Schelling. For like reasons, and from a growing perception how much post-Kantian thought owed to the pre-Kantian thinkers, Spinoza and Leibniz have been partly brought within my range. It would be to mistake the scope of this survey to seek in it a history of the philosophers of the period I have named. They have been presented, not in and for themselves, but as momenta or constituent factors in producing Hegel's conception of the aim and method of Philosophy." The translation of the „Philosophy of Mind" is equipped with five introductory essays, but these are of more general kind dealing with philosophical and psychological topics more directly, and falling hardly at all under the head of history of philosophy, to which this notice is confined.

Professor Ritchie's volume „Darwin and Hegel"[25]), published in 1893, takes its name from an interesting essay in which the author analyses the Hegelian notion of development. The call for

---

[25]) Darwin and Hegel with other Philosophical Essays by David G. Ritchie, M. A., London. Swan Sonnenschein & Co. 1893.

a second edition of my lectures on „Hegelianism and Personality“[26]) in 1893 may also be taken as an indication of the interest felt in Hegel and criticisms of him. The series of acute and scholarly articles by Mr. McTaggart in ‚Mind‘ on the Hegelian Dialectic (‚The Changes of Method in Hegel's Dialectic‘, two articles in 1892, ‚Time and the Hegelian Dialectic‘, two articles in 1893-94) apply to Hegel the same patient methods of interpretation which are usually applied to Plato or Aristotle. Professor Watson's recent articles in the ‚Philosophical Review‘ on „The Problem of Hegel“ (1894) and „The Absolute and the Time-Process“ (1895, two articles) may also be mentioned, the last-named being written, partly at least, in criticism of the positions arrived at by Mr. McTaggart.

By the year 1891 Schopenhauer had been almost entirely translated into English. Since then little has been published on the subject. An essay on ‚Schopenhauer's Criticism of Kant‘ appeared in ‚Mind‘ in 1891 by Mr. William Caldwell, who now announces for publication a volume on ‚Schopenhauer's System in its Philosophical Significance‘. The Pessimism of Schopenhauer and von Hartmann forms the subject of the concluding essay in Dr. Wenley's Aspects of Pessimism[27]). A second essay by Professor Caldwell on the Epistemology of von Hartmann' (Mind, 1893) completes the scanty record of work in this department of the subject.

Next to Hegel, Lotze has perhaps engaged most attention. The translation of the ‚Metaphysik‘ has gone into a second edition and the translation of the ‚Microkosmus‘ has reached a fourth. The evidence of Lotze's growing influence called forth two critical articles by Mr. Eastwood on „Lotze's Antisthesis between Thought and Things“ ‚Mind‘, 1892). The standpoint of the writer is that of a militant Neo-Hegelianism, and the articles, though sometimes

---

[26]) Hegelianism & Personality, by Andrew Seth M. A., LL. D. Professor of Logic & Metaphysics in the University of Edinburgh. Second edition. Edinburgh, Wm. Blackwood & Sons 1893.

[27]) Aspects of Pessimism, by R. M. Wenley, M. A., D. Sc., Lecturer in Philosophy in Queen Margaret College, Glasgow. Blackwood & Sons, 1894.

unnecessarily acrid in tone, are written with distict ability. They are not sympathetic enough to do full justice to Lotze's thought, but they bring skilfully to light some of the weak places in his system of beliefs. A similar line of criticism is followed by Professor Jones in the volume he has recently published, dealing with Lotze's Logic[28]). This able and important volume is at the same time, in a manner, a manifesto of the younger Hegelian school. I have reviewed it at great length in Mind (October, 1895), and to that notice I may perhaps be allowed to refer those who desire fuller information as to the nature of the book, its methods and conclusions. Here I will only state in Professor Jones's own words the thesis of the book, namely that „the main contribution of Lotze to philosophic thought, the only ultimate contribution, consists in deepening that Idealism which he sought to overthrow. He yields a tergo, and as an unwilling witness, an idealistic conception of the world." Professor Jones's statements sometimes, in my opinion, go too far in the direction of ‚Panlogismus', but his criticism of the subjectivity and consequent agnostic implications of Lotze's view of thought seems to me to be both important and true in the main. The greater part of the book, it will thus be seen, is polemical in character, but the first or introductory chapter gives a more objective view of Lotze's historical position in relation to the main currents of thought during the century, with some account of his chief philosophical contentions, the motives wich underlay them, and the schools or tendencies against which they were directed.

A notice of this kind should not close, I think, without some reference to the loss which English philosophy has sustained during the years in question by the deaths of Professor Croom Robertson, the indefatigable Editor of ‚Mind' for sixteen years, and Professor Veitch, the editor and biographer of Hamilton, who had occupied the Chair of Logic in Glasgow for the last thirty years.

---

[28]) A critical Account of the Philosophy of Lotze (the Doctrine of Thought) by Henry Jones, M. A., Professor of Moral Philosophy in the University of Glasgow. Glasgow. James Maclehose & Sons, 1895.

The ‚Philosophical Remains‘ [29]) of Croom Robertson have been edited with a Memoir by Professor Bain, and Dr. Wenley has given an account and an estimate of Veitch's philosophical work in the Introduction to a volume of posthumously published Essays [30]).

---

[29]) Philosophical Remains of George Croom Robertson, Professor of Philosophy of Mind and Logic, University College, London. With a Memoir. Edited by Alexander Bain, LL. D., Emeritus Professor of Logic, University of Aberdeen, and T. Whittaker B. A. London. Williams & Norgate, 1894.

[30]) Dualism and Monism and other Essays, by John Veitch M. A., LL. D., late Professor of Logic and Rhetoric in the University of Glasgow. With an introduction by R. M. Wenley, M. A., D. Sc. Edinburgh, William Blackwood & Sons, 1895.

IV.

La storia della Filosofia moderna in Italia negli anni 1892. 1893.

Per

F. Tocco.

I. Cicchitti-Suriani. I primordii del Kantismo in Italia. Parte Prima L'Anti-Kantismo Roma Tipografia delle Terme Diocleziane 1892 pp. 103.

Questo nuovo lavoro del Cicchitti non è dissimile dai precedenti nei pregi e nei difetti. Poichè l'Autore se da una parte ci dà utili indicazioni su scrittori ai più sconosciuti, si perde dall'altra in tante divagazioni dall' argomento suo principale, che mal si può cogliere il filo dei suoi ragionamenti. Il primo capitolo è intitolato Fonti e fasi dell' Anti-Kantismo in Italia, e vuol trattare degli oppositori che presso di noi incontrò la filosofia Kantiana in filosofi appartenenti a diverse scuole, a cominciare dai sensisti come il Soave, per finire ai tradizionalisti o neoscolastici, quali il P. Romano. La cura principale del nostro Autore certo doveva essere questa: dare una chiara classificazione degli oppositori, riunendoli in gruppi, e di ciascuno dei gruppi rilevare i caratteri più notevoli. Ma nulla di tutto questo fa il Cicchitti. E fin dalle prime pagine sembra che non abbia un concetto del suo compito; poichè

entra da prima a parlare del Pini e del Mastrofini senza dirci se e quali critiche movessero al Kant. Passa poi ai due eclettici, il Tamburini e il Mancino, ma del loro rapporto a Kant dice solo questo: „Se il Mancino ebbe occasione di occuparsi criticamente del Kantismo, il Tamburini ne parla fugacemente e con deferenza" (p. 16). Dato poi un rapido cenno del Centofanti e del Colecchi, l'A. fa una corsa vertiginosa per l'Antikantismo in Germania e in Francia concentrando il primo nel Jacobi, e il secondo nel visconte De Bonald, nel De Maistre e nel Lamennais. Che ragione ci fosse di parlare di questi scrittori in un opuscolo, dove non dovevano entrare se non scrittori italiani, non saprei dire. Forse l'autore ha inteso di dare le fonti di qualche filosofia italiana, come quella del P. Ventura, e non gli sarà parso vero di rimontare addirittura sino a Pascal. Ma in qual rapporto il P. Ventura stia col Kant e come l'uno intenda e combatta l'altro, indarno lo chiediamo. Non molto più ordinato è il secondo ed ultimo capitolo del suo libro, intitolato esposizione critica di alcuni sistemi antikantiani. Ognuno si sarebbe aspettato che fra gli scrittori ricordati nel primo capitolo l'Autore scegliesse i principali, quelli che si può dire rappresentano il gruppo intero, e questi esponesse principalmente in rapporto al Kantismo da loro combattuto. E così aveva cominciato a fare il Cicchitti prendendo a rappresentanti del sensismo il Soave ed il Borrelli. Ma arrivato alla distinzione Kantiana del giudizio in analitico e sintetico, il nostro Autore lascia in tronco il Borrelli per dire invece che cosa ne pensino il Galluppi, il Rosmini, il Gioberti e il Mamiani, del quale ultimo anzi riferisce per sommi capi tutto quello che scrisse contro la Psicologia di Kant. Quando, come Dio vuole, ritorniamo al Soave e al Borrelli, non restiamo se non ben poco in loro compagnia, e dopo alcune considerazioni generali sulla Filosofia critica, come mediatrice tra la corrente razionalistica e l'empirica, siamo condotti alla Philosophia Christiana del Sanseverino. Di qui innanzi l'Autore cambia addirittura metodo; poichè non espone più nessun sistema anti-critico, ma tocca di alcuni punti speciali della filosofia Kantiana, come ad es. l'estetica trascendentale, per mostrare in qual modo siano stati intesi e combattuti da parecchi

scrittori, rifacendosi anche qui dal Soave e dal Borrelli per finire al Colecchi al Testa e al De Grazia. Si chiude il lavoro con due capitoletti molto confusi sulle opposizioni che gli antikantiani, scolastici o no, mossero alla psicologia del Kant, il quale, secondo l'Autore „ha abolita la distinzione delle facoltà come organi dell' anima in maniera grossolana, ed ha sostituito alla distinzione della logica formale del concetto del giudizio e del sillogismo l'intelletto, il giudizio e la ragione. Ritiene l'intelletto, quale principale facoltà del conoscere, mentre la ragione e il giudizio possono riferirsi o alla sola conoscenza, o la ragione al volere e il giudizio al sentimento" (p. 87). Per quanto mi sia sforzato, non m'è riuscito trarre nessun costrutto da queste parole, come nessuno ho potuto ricavare da queste altre: „La distinzione tra intelletto e ragione fatta dalla scuola non è del tutto diversa da quella dei moderni, nondimeno differenza secondo gli scolastici esiste tra l'intelletto e la ragione" (p. 88). Forse quel non è un errore di stampa, e l'autore avrà voluto dire che la terminologia Kantiana è diversa dalla scolastica, poichè per gli scolastici l'intelletto è il grado più alto e la ragione il più basso, mentre per Kant l'intelletto è il più basso e la ragione il più alto; tuttavia la distinzione è comune ad entrambe e rimonta a Platone ed Aristotele. Nelle ultime pagine l'autore messi da parte e Kant e gli Antikantiani, parla invece dell' opposizione che fanno i neo-scolastici alla teorica del Günther e del Trebisch, e al giudizio che portano su qualche discepolo di Kant, come il Reinhold, il quale avrebbe secondo loro rifiutata la dottrina del maestro sulla coscienza. Tutte cose utili a sapere ma non certo a scapito delle necessarie.

Romualdo Bobba. Di alcuni commentatori italiani di Platone. Rivista italiana di Filosofia. Settembre-Ottobre 1892.

Comincia il nostro autore dal Ficino e dal Mirandolano, che pur appartenendo entrambi all' indirizzo neo-platonico, portano un giudizio diverso sul Parmenide di Platone. Poichè se il Ficino,

accogliendo in parte la sentenza di Proclo, lo crede un' opera profonda e ricca di dottrine teologiche sparsamente nascoste sotto la fitta rite di discussioni critiche; il Mirandolano per l'opposto lo tiene per uno dei dialoghi non dommatici, che non ha altro scopo se non di dare l'esempio di un esercizio dialettico, dal quale nessun costrutto si può cavare nè sul concetto di Dio nè su altro di sorta. Da Pico il nostro autore salta a Francesco Patrizi[1]) e a Sebastiano Erizzo. Per ordine di tempo avrebbe dovuto invertire i nomi, poichè la traduzione del Timeo fu pubblicata il 1558, e la Philosophia nova, dovo sono inseriti gli studi platonici, il 1591. E per ordine di merito all' Erizzo non si dovea fare maggior parte che al Patrizi; poichè se il primo ha tradotto uno dei più difficili diologhi di Platone, dissentendo in molti punti dal Ficino, non vi premette nessuna introduzione dichiarativa. E l'opuscolo logico De Instrumento et via inventrice, a giudicarne dal sunto dal Bobba medesimo, è una povera cosa. Ben altra importanza ha senza alcun dubbio il Patrici, che tra i platonici del secolo XVI emerge di gran lunga, e il Bobba medesimo gli attribuisce il merito di avere per il primo posto il problema dell' ordinamento dei dialoghi platonici. Non metteva dunque conto di darci maggiori informazioni, dicendoci in qual modo abbia formolato il problema e per quale via risoluto, e qual posto abbia assegnato al Parmenide, e qual costrutto abbia saputo ricavare dall' oscuro dialogo?

Pare che il Bobba non la pensasse in questa guisa; poichè degli studi platonici Patriziani parla brevemente e senza le indicazioni bibliografiche necessarie per risparmiare agli altri la fatica di ulteriori ricerche. Cosi fin dal principio riproduce un brano di una lettera del 1587, pubblicata dal Solerti nell' archivio storico per Trieste vol. III, dove il Patrizi da notizie al Valori di quattro libri platonici da lui già fatti coi seguenti titoli: I. De Platonicae philosophiae scopo et praestantia. II. Cur Plato dialogo scripserit. III. De ordine dialogorum platonicorum. IV. De

---

[1]) Nelle lettere autografe del Patrizi, che la biblioteca nazionale di Firenze conserva nelle filze Rinuccini 9. 10 il sor Francesco tre volte si firma Patrici, una Patricio, e un' altra Patrizi. Non c' è dunque ragione di mutare la grafia più comune.

Platonica philosophia cum Christiana consonantia et Aristotelica ab utroque dissonantia; ma se e dove cotesti libri siano stati pubblicati non si dice. Il Solerti avea gia notato che si trovano nella pubblicazione di Ferrara 1591 intitolata: Francisci Patricii Nova de Universis philosophia, ma senza qualche schiarimento nessuno potrebbe rinvenirli; poichè all' infuori del terzo opuscolo, tutti gli altri hanno un diverso titolo. Credo non inutile dare io stesso questi schiarimenti: poichè la pubblicazione di Ferrara non si trova dappertutto, e manca per esempio nelle biblioteche fiorentine.

Dopo la Philosophia nova con frontespizi e numerazioni speciali si trovano nella pubblicazione di Ferrara le seguenti opere: I. Zoroaster et eius CCCXX oracula ad Henricum Caietanum S. E. R. cardinalem. II. Hermetis Trimegisti libelli integri XX et fragmenta ad ill. et revv. Hieronymum Roverum S. R. E. Card. Ampliss. III. Mystica Aegyptiorum et Caldaeorum a Platone voce tradita, ab Aristotele excepta et conscripta Philosophia ad ill. et revv. S. R. E. card. Federicum Borromeum. Le prime due opere non ci riguardano, la terza comprende appunto i quattro libri della lettera al Valori, come è chiaro dalla dedica stessa al cardinale: Per Guidobaldum comitem Bonarellum anno praterito a me petisti ut Platonicorum dialogorum ordinem aliquem ad te perscriberem. Huic operi illico me accinsi libentissime, ut scilicet Platoni Platonicisque qui futuri sint omnibus, tantum patronum conciliarem. Eum ordinem non sine magno labore non qualemcumque sed scientificum sed optimum, quod magnorum Platonicorum veterum quos sciamus effecit nemo, ad finem perduxi . . . . Sed et capita, quibus Plato cum fide est concors siri ilatim (leggi: sigilatim) et quibus ei Aristoteles sit hostis sunt a nobis proposita . . . Praeposui librum ingentem et qualem vix ulla tulit aetas sed ignotum et paucis visum, mysticam scilicet Aegyptiam simul et Babyloniam, hoc est Chaldaicam philosophiam, quam olim Plato chariori-bus et acutioribus discipulis in archanis praelegere est

solitus, et quam Aristoteles ab eius ore exceptam literis mandavit. Da queste parole si può argomentare che il primo opuscolo della lettera al Valori cioè il de Platonicae philosophiae scopo et prastantia è la prefazione fatta dal Patrizi alla Philosophia mystica, che ha questo titolo: Francisci Patricii Plato et Aristoteles Mystici atque exoterici, dove sostiene che la vera filosofia platonica non è quella che si può raccogliere dai dialoghi, dai quali spesso mal s'indovina quale sia il vero pensiero dell' autore; ma ben piuttosto dagl' insegnamenti che Aristotele avrebbe detti ἄγραφα δόγματα, e che egli stesso raccolse dalla viva voce del maestro, e scrisse quando ancora non era scoppiato il dissidio tra loro. Non si nasconde il Patrizi che in tal modo non si spiega come nella filosofia mistica sieno citati la Metafisica, la Fisica, il De Coelo e il De Anima; ma con grande disinvoltura soggiunge che se la filosofia mystica fu scritta in gioventù, venne rifatta e pubblicata in vecchiaja, quando scilicet Platone et Speusippo vita defunctis, ipse (Aristoteles) iam senex esset et tunc cognosceret, quae sibi ante ridicula visa essent, esse vere admiranda; quae vero ex propria scripta essent sententia et falsa e contra et pleraque aut omnia futilia esse cognovit. Ragionando in tal modo si comprende che nessuna difficoltà non si possa superare. Come mai un libro di tanto momento fu iguoto agli studiosi fino ad Aben Ama, che dal greco lo tradusse in arabo, onde poi fu voltato in italiano da Mosé Rovas medico ebreo, e dall' italiano in latino da Pier Niccolò Castellano, filosofo faentino, che lo pubblicò per desiderio di Leone X nel 1519? Nulla di più semplice. I libri di Aristotele giacquero ignorati fino al tempo di Silla. Qual meraviglia che uno fra essi sia rimasto occulto anche dopo? Sembra pure che il Patrizi, se acconsente che gli antichi platonici non lo conobbero, come Tauro, Attico, Severo, Massimo Tirio, affermi invece che i più recenti da Ammonio Sacca in poi non solo lo conobbero ma lo sfruttarono, scatent enim Plotini et Porphyrii et Jamblichi et Syriani et Procli et Hermae et Damascii et Olympiodori libri dogmatibus iis, quae in hisce leguntur. Perchè mai nessuno di questi autori citi questo prezioso fonte, onde si largamente attinsero, il Patrizi

non chiede; ma col metodo suo sarebbe facile escogitare un espediente qualunque per rendersi ragione dello strano silenzio. Eppure prima del Patrizi Giulio Castellani nipote di Pier Niccolò avea combattuto lo zio per effersi fondato sopra uno scritto apocrifo, qual' è la filosofia mistica (Fiorentino, Pietro Pomponazzi p. 291)!

Il secondo opuscolo della lettera al Valori nella pubblicazione Ferrarese è intitolato Plato exotericus in opposizione al Plato mysticus precedente: e contra exotericum Platonem dicimus dialogos ab eo scriptos et promulgatos. Qui il Patrizi adduce cinque ragioni, che ci rendon conto dell' avere Platone prescelta piuttosto la forma dialogica che l'espositiva, fra le quali cito queste: Neque Plato potuit ea colloquia (cioe i discorsi che Socrate teneva coi giovani principalmente e coi sofisti e con gli uomini politici) alia ulla via repraesentare quam dialogo, sicuti fuerant peracta. Inoltre: An non dianoea et logos sermo idem, nisi quod alter intra animam ad se ipsam dialogus sine voce sit . . . Ergo ipsissimam Plato intrinsecam animae expressionem in dialogis expressit. Ancora: Sed longe verius fama vetus divulgavit, si Juppiter humana lingua loqui voluisset, non alia quam Platonica fuisse locuturum. Ut autem hoc ipsum vir prudens consequeretur, dialogo scribendum sibi elegit, in quo ingens a personis ab eorum moribus ac circumstantiis aliis ornatus ac lepor fluxurus erat.

Non si mostra così acuto il Patrizi nel terzo opuscolo, che anche nel titolo corrisponde al terzo libro della lettera al Valori: De dialogorum ordine. Non ostante che egli si dia il vanto di avere per il primo risoluto il difficile problema, pure a differenza del Bobba debbo dire che non lo seppe neanche porre. Perchè quello che a lui pare inutile a ricercare, cioè la successione cronologica degli scritti platonici, per ricostruire fin dove sia possibile lo svolgimento del pensiero Platonico, quello è appunto intorno a cui oggi gli studiosi di Platone s'affaticano, e lasciano da parte come affatto inutile l'altra ricerca, che al Patrizi sembre la più proficua, cioè come raggruppare gli scritti platonici secondo la materia che

trattano. Non aveva dunque torto lo Stallbaum nell' affermare che gli studi del Patrizi nihil attulerunt quod hodie usui esse possit.

L'opuscolo ultimo, che corrisponde non al terzo, come dice il Bobba, bensì al quarto della lettera al Valori è intilolato: Aristoteles exotericus, vale a dire delle dottrine, che Aristotele insegna negli scritti suoi, ben diverse da quelle che raccolte dalla viva voce del maestro espone nella Philosophia mystica. Le quali dottrine il Patrici compendia in quarantadue capi per opporle non pure alle platoniche, ma (quel che piu gli premeva) benanche alla fede cattolica. E per meglio accentuare quest' opposizione, il Patrizi attribuisce a Platone opinioni, che non ebbe mai. Così per esempio nel capo 2: Plato in secunda epistola tres nominat reges, tria scilicet rerum principia, nimirum Deum trinum et unum; Aristoteles in sua vel anarchia vel polyarchia persistit. Nel capo 10: Deus mundum fecit ex nihilo, quia ex nulla materia praecedente, quam et ipsam creavit. Timaeo. Aristoteles: Ex nihilo nihil fit, primo physico. Non da questo opuscolo il Bobba dovea ricavare l'opinione del Patrizi intorno al contenuto del Parmenide, perchè ivi si cita sempre il Parmenide con altri dialoghi per trarne alcune sentenze da opporre alle Aristoteliche; ma bensì dal De dialogorum ordine dove sul contenuto del Parmenide, si porta un giudizio non diverso da quella di Proclo e di Damascio, vale a dire che in questo dialogo preter ea, quae sparsim per singulos fere dialogos attigit, universam divinitatis coniecit tractationem multis eam plus quam geometricis explicans demonstrationibus.

Torniamo al lavoro del Bobba, dove dopo alcune brevi considerazioni sugli accenni che il Tasso fa nei suoi dialoghi Cataneo e Messaggero a certi luoghi del Fedro e del Timeo, si passa all' opera di Antonio Conti, della quale il titolo preciso è questo: Illustrazione | del | Parmenide | di Platone | con una dissertazione preliminare | del Signor Abate | Antonio Conti | Patrizio Veneto | In Venezia MDCCXLIII | presso Giambattista Pasquali. Il Bobba espone molto largamente la

dissertazione del Conti, e la critica in molti punti, come questi: che Platone abbia mutuata la sua dottrina delle idee dai Pitagorici, e che il suo Dio o demiurgo non sia diverso dall' anima del mondo; ma non accenna punto al metodo tenuto dal Conti, che è la ragion prima di tutti gli errori storici, che abbondano nella dissertazione. Perchè il Conti invece di attenersi strettamente all' autorità di Platone medesimo e di Aristotele, ricorre a fonti molto tardive, la più antica delle quali è Cicerone, che dev' essere adoperato con molta cautela, perchè a sua volta attinge a scrittori recenti, quali fra gli altri Filone ed Antioco, che dall' indirizzo eclettico del loro filosofare erano portati a trascurare le differenze correnti fra gli opposti sistemi filosofici. L'edificio dunque del Conti con tanta arte costruito poggia sull' arena; ma tuttavia non si può disconoscere un merito del Conti, al quale il Bobba non attese, ed è questo che alla prima parte del Parmenide, dove è contenuta una critica della dottrina delle idee, egli, il Conti, dà giustamente gran peso, e non solo la mette in relazione cogli accenni critici del Filebo, ma, quel che più monta, con la critica stesso di Aristotele. Dato dunque che Platone combatta la dottrina delle idee nella prima parte del Parmenide, ne viene di conseguenza, secondo il Conti, che questa dottrina non può essere sua. Deve appartenere dunque ad altri filosofi, come i Pitagorici, i quali sarebbero stati gl' inventori delle idee separate; Platone invece avrebbe accettata la dottrina Pitagorica delle idee, ma modificandola e trasformandola in guisa che le idee non fossero altro se non i concetti generali che la mente astrae comparando le cose (Conti p. 65). In questo Platone non differisce da Aristotele, che ammette anche egli i concetti generali formati per lui come per Platone mediante un processo astrattivo. E se Aristotele combatte le idee Platoniche, s'indirizza non contro Platone stesso, ma ben piuttosto contro Speusippo, il quale alla morte di Platone fece ritorno alla concezione Pitagorica delle idee. Nessuna di queste congbietture io accetto, neanche l'ultima, alla quale il Bobba par che acconsenta. Ma riconosco l'abilità del Conti a foggiare una ipotesi, che dovea risolvere una delle più impacciose difficoltà del Parmenide. Anche i moderni hanno battuto la stessa via, salvo solo che con

maggiore accorgimento invece che ai Pitagorici sono ricorsi ai Megarici, i quali prima di Platone avrebbero escogitata la dottrina delle idee, e contro i quali la prima parte del Parmenide sarebbe rivolta. A parer mio anche i moderni sbagliano non meno del Conti, come ho cercato di dimostrare nelle Ricerche Platoniche e in uno scritto inserito negli studi Italiani di filologia classica (anno II. 1894); ma posto che Platone non abbia modificate le sue dottrine delle idee, non c' è altra via per risolvere le difficoltà del Parmenide, quando non si voglia tenerlo per apocrifo.

Al Conti segue lo Stellini, del quale nel volume quinto delle opere varie Padova MDCCXXXIII è riportato un opuscolo contenente I. il Parmenide di Platone compendiato II. Errori della traduzione di Giovanni Serrano emendati III. Alcune osservazioni critiche sopra l'illustrazione del dialogo stesso fatto dall' Abate Antonio Conti. Non è qui il luogo di discutere le emendazioni e le critiche, che attestano senza dubbio la cultura filologica e filosofica del professore padovano; ma nè da queste osservazioni nè dal compendio del Parmenide si può argomentare se egli abbia avuta contezza delle grandi difficoltà del dialogo, alle quali il Conti s'era ingegnato di dare una soluzione, nè tampoco si può indovinare qual significato dia al dialogo. Parrebbe da qualche accenno, come quello di pag. 11 [2]), che la seconda parte sia destinata a porgere l'esempio di un metodo che serva a sciogliere le difficoltà e rafforzare la dottrina delle idee; ma se in realtà le difficoltà vadano sciolte ed in qual modo il compendiatore non dice. Anche in un altro opuscolo platonico inserito nel vol. IV delle opere varie pp. 193. 230, e che riguarda il Filebo lo Stellini si restringe al modesto ufficio di espositore. Senza dubbio merita per questi capo le lodi del Bonghi, che il Bobba fa sue, d'essere cioè preciso esatto ser-

---

[2]) „E Socrate non vedendo come ei possa svilupparsi dalle incomode conseguenze, che nascono dall' una e dall' altra supposizione, dee questa incertezza avvenire, segue Parmenide, a chiunque stabilisce una dottrina prima d' averla da tutte parti esaminata . . . . Non basta considerare le conseguenze, che nascono dalla supposizione che una cosa sia, egli è necessario anche nella supposizione contraria investigare le conseguenze che se ne traggono.“

rato come non si potrebbe desiderare meglio; ma delle difficoltà del Dialogo, che non sono meno gravi di quelle del Parmenide, non pare che si sia accorto. Cosi a p. 200 riproduce, e questa volta non molto felicemente, gli accenni che a p. 15 B si fanno alle obbiezioni contro la teorica delle idee; ma un riscontro tra queste obbiezioni del Filebo e le affini del Parmenide indarno desideri. Eppure già il Conti l'avea fatto a modo suo, e non vale la scusa addotta dal Bobba, che ivi lo Stellini intendendo solo di fare una introduzione al libro dell' Etica aristotelica, che si suole intitolare del piacere e del sommo Bene, dovea correr rapido senza fermarsi sulle quistioni che quel dialogo può sollevare. Perchè in un altro punto, a p. 206, esamina pure la quistione se Platone debba dirsi più scettico che dommatico, e segue la via conciliativa del Warburton: At Plato ... dum personam agit alienam, nihil affirmat ipse, refutat alios, dum suam aperte docet ac decernit. Se lo Stellini non ha difficoltà di toccare questa quistione, che col Filebo ha poco o nulla da fare, poteva bene non trascurare le altre, che servono senza dubbio all' intelligenza del dialogo.

Più largo è lo studio che lo Stellini fa di un altro dialogo platonico, del Liside, dove non solo fa l'esposizione del dialogo (pp. 124—143), ma disserta anche sullo scopo del dialogo combattendo l'opinione del Serrano. Ma non è qui il luogo di entrare in altri particolari, come neanche di discutere le obbiezioni mosse dal Bobba in fine del suo lavoro contro l'interpretazione Zelleriana del πέρας e dell' *αἰτία*. Questo excursus, come l'altro di p. 13 sul Sherey, è affatto estraneo ai commentatori italiani, e forse sarebbe stato meglio lasciarlo da parte.

Giovanni Marchesini, La dottrina metafisico-psicologica di Andrea Cesalpino Rivista italiana di Filosofia Luglio-Agosto 1892.

L'autore è poco esatto e fin dalle prime pagine cade in errori facilmente evitabili. A pag. 8 scrive: „Gli scritti pubblicati da Cesalpino sono: Quaestionum peripateticarum libri quinque Venezia 1571 e Firenze 1569 (libri pubblicati in uno stesso volume coi titoli seguenti Daemonum investigatio. Quaestiones medicae. De

plantis)." Invece avrebbe dovuto dire: libri quinque pubblicati per la prima volta a Venezia nel 1571 con una dedica a Francesco Medici datata non da Firenze ma ex Pisana Academia Kalendis Juniis MDLXIX. Inoltre nell' edizione del 1571 non sono contenuti se non i soli cinque libri delle quistioni peripatetiche; la daemonum investigatio, pubblicata prima a parte nel 1583, fu ripubblicata e aggiunta alla quistioni peripatetiche nella seconda edizione anch' essa dei Giunti di Venezia, del 1593. Nelle quale edizione non è contenuto nessun libro De plantis, che forma invece un opera a sè; ma bensì questi due trattati: Quaestionum medicarum libri duo: De medicamentorum facultatibus libri duo — nunc primum editi. Anche le citazioni sono inesatte e monche; chè invece di dire: l'argomento della quistione III (e più appresso: della quistione VI. VII. VIII) è il seguente, dovea scrivere: l'argomento delle quistioni IV. VI. VII. VIII del secondo libro è il seguente. Il senso del testo talvolta non è inteso. Così a pag. 14: l'intelligenza divina nell' essere „intellezione di sè è l'intellezione di tutte le cose, come la conoscenza del bianco comprende ogni colore bianco. Il Cesalpino avea detto invece: sed quia sui ipsius intellectio est omnium intellectio, ut albi omnium colorum. A p. 17 „L'anima non può sceverarsi dalla materia — — — ciò apparisce anche dall' essere l'intelletto umano potenza, di cui la materia è presupposto, perchè è presupposto il mutamento." E il Cesalpino: Si igitur esse intellectus humani est potentia, necesse est in materia esse, haec enim causa est mutationis, ut aliquando in actu quispiam sit, aliquando non. A p. 18 „Nè puossi negare che tale sia l'intelletto, per ciò che l'intelletto è immisto agl' intelligibili, mentre non è il senso immisto ai sensibili, ed ha il senso bisogno degli organi del corpo al quale è immisto . . . l'intelletto dev' essere in qualche modo immisto al corpo[3])". Cesalpino: intellectus immixtus est cum omnia intelligat, non sic sensus . . . intellectum autem carere oportet omni intelligibili, ut omnia possit intelligere, et hoc est esse immixtum ab omni specie intelligibili . . . altera dissimi-

---

[3]) Che l'autore intenda la parola immixtum non nel senso di non mescolato, separato; ma invece di mescolato dentro, frammischiato?

litudo est evidentior, quia sensus eget organo, intellectus autem nequaquam, ideo etiam immixtus est a corpore . . . . Veruntamen . . . moles corporis mentem tardiorem reddit . . . quae non contingerent, nisi aliquo modo mixtus esset cum corpore. Potrei seguitare ancora, ma gli esempi arrecati bastano e soverchiano. A parte anche la infedele traduzione dal testo, il modo di esposizione dell' autore è infelice. La quistione VII del secondo libro intelligentiam humanam multiplicari secundum hominum multitudinem è indirizzata evidentemente contro la teoria Averroistica dell' intelletto unico. Contro la quale il Cesalpino sostiene, che poichè l'intelletto umano non solum antequam didicerit in potentia est, sed etiam antequam addiscere posset ut in semine . . . non si può dire che in tutti gli uomini operi lo stesso e unico intelletto; perchè in tal caso l'operazione intellettiva sarebbe sempre continua ed identica a sè, nè ci sarebbe la differenza tra periodi di riposo e di attività, fra stati embrionali e di pieno soiluppo, quali l'esperienza psicologica ci fornisce. Ma qui nascono difficoltà. Se l'intelletto è singolo, come potrà conoscere l'universale? Come potrà dirsi scevro da qualunque materia, quale lo dice Aristotele, opponendolo al senso? A queste ed altre difficoltà il Cesalpino cerca di rispondere, sostenenendo con l'autorità di Aristotele che l'intelletto non perchè sia attività o qualità incorporea non per questo non deve aver sede in un corpo e in un organismo. Ora che fa il nostro espositore? non tien conto nè delle obbiezioni nè delle risposte: non distingue l'argomento principale dagli accessorii, ma mette l'una dopo l'altra parecchie sentenze, colte alla rinfusa, e sopprimendo tutti i nessi, tutte le restrizioni, vi dà come un' esposizione continuata di una sola dottrina, la quale esposizione è incomprensibile e illeggibile talvolta a chi non abbia sott' occhio il testo. Nello stesso modo sono condotte le altre esposizioni, e più arruffata è quella sull' immortalità che doveva essere la migliore; perchè ivi Cesalpino, sostenendo l' immortalità dell' anima umana, si allontana così da Averroè come da Alessandro di Afrodisia, e alla dottrina stessa Aristotelica non è fido come in tutti gli altri capitoli; ma segue una interpretazione o meglio integrazione della teoria dell' intelletto agente non molto lontana dalla tomistica.

Non mette conto di entrare in altri particolari. Dirò solo che l'esposizione generale delle idee del Cesalpino e la critica che l'A. ne fa, se non manca di vedute giuste, nel suo insieme è inferiore a quella di parecchi tra i predecessori, come per dirne uno, il Ritter, che meglio del Brucker seppe scrivere del principe dei Botanici. Riporto a conferma di quello che ho detto e a titolo di saggio alcune parole della conclusione „Nel dissidio tra la scuola di Averroè e quella di Alessandro d'Afrodisia . . . Cesalpino rappresenta una conciliazione, i cui termini potranno rimanere discordi per l'essenza stessa della dottrina, ma non tanto da negare un passo innanzi nell' emancipazione del pensiero Aristotelico dalle teorie della Scolastica. Di tale emancipazione, che fu opera collettiva dei filosofi del Rinascimento, il Cesalpino ebbe non ultima parte. La funzione dello spirito non è nel Cesalpino ben determinata, ma del comune conato a rintracciarne la essenza egli fu valido oppoggio . . . Dio non è come per il Nifo un senso agente; senso ed intelletto nel Cesalpino si completano, se non definitivamente, certo al punto da rendere vana l'assoluta dipendenza da Dio del pensiero umano.“

Felice Tocco. Le fonti più recenti della filosofia del Bruno. Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Luglio-Agosto 1892.

Il Bruno conosce, se non tutti di prima mano, gli scrittori più riputati del Medio Evo e del Risorgimento, ma tre soli cita più frequentemente: il Lullo, il Copernico e il Cardinale di Cusa. Tuttavia non si può dire che questi filosofi sieno le fonti principali della speculazione Bruniana. Poichè il Lullo non gli serve se non per la metodica e le mnemonica, e il Copernico per la cosmografia; e per quest' ultimo capo le conseguenze filosofiche che trae dal nuovo sistema astronomico, vale a dire l'infinità dello spazio e l'innumerabilità dei mondi, risalgono per sua stessa confessione ai filosofi antichi, Eraclito e Democrito, Epicuro e Lucrezio. Lo stesso dobbiamo dire del Cusano, le cui dottrine il Bruno corregge, riconducendole ad una intuizione panteistica, nella quale secondo lui si accorderebbero non pure Parmenide ed Eraclito, ma benanche Pla-

tone e Plotino. Le fonti greche sono dunque le principali nella speculazione Bruniana, non escluso Aristotele, che egli conosce meglio degli Aristotelici.

(Seguita.)

Prof. Tönnies theilt den Lesern des Archivs mit, dass die Auflagen der von ihm edirten Werke und Inedita des Hobbes („Elements of Law Natural and Political" nebst Inedita und „Behemoth") durch eine Feuersbrunst zerstört sind und nur eine kleine Anzahl von Exemplaren noch in seinen Händen sich befindet.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Abeck, Die Shakespeare-Bacon-Frage, Festschr. Köln.
Adlhoch, B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm, Philos. Jahrbuch, VIII, 4.
Apel, M., Die Grundbegriffe der Kritik der reinen Vernunft, Diss. Königsberg.
Brenkenstein, K., Der Begriff der Chokhma in den Hagiographen, Diss. Leipzig.
Birt, Th., Zu Antisthenes u. Xenophon, Rhein. Mus. Bd. 51, H. 1.
Brede, W., Hume im Treatise und im Inquiry, Halle, Niemeyer.
Cantor, Mor., Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, 3. Bd. (Schluss), Leipzig, Teubner.
Cohen, H., Einleitung mit krit. Nachtrag zu Lange's Gesch. d. Materialismus, 5. Aufl., Leipz. Baedeker.
Coswin, R. N., Die Erziehungslehren Locke's u. Rousseau's, Diss. Heidelberg.
Crämer, O., Schopenhauer's Lehre von der Schuld, Diss. Heidelberg.
Efer, Die Lehre Thomas von Aquin's über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster, Aschendorff.
Ehrhardt, E., Das ethische Problem im Schosse des Judenthums zur Zeit Jesu, Diss. Strassburg.
Eleutheropulos, A., Kant's Rechtsphilosophie, Leipzig, Strübig.
Erdmann, J. E., Geschichte der Philos., 4. Aufl. herausg. von Benno Erdmann, Lief. 8—16, Berlin, Besser.
Glogau, G., Die Anfänge der Philosophie. Aus dem Nachlass herausg. von H. Siebeck, Kiel, Lipsius & Tischer.
Haas, A., Ueber den Einfluss der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie auf die Philos. des 16. u. 17. Jahrh., Diss. Berlin.
Kachnick, Jos., Historia philosophiae, Olmütz, R. Tromberger.
Kornfeld, H., Mendelssohn und die Aufgabe der Philos., Berlin, Duncker.
Laehr, H., Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles, Berlin, Reimer.
Laurentius, Krapotkin's Morallehre und Nietzsche, Dresden, Pierson.
Littig, F., Andronikos von Rhodos, III, Progr. Erlangen.
Louis, G., Thomas Morus u. seine Utopia, Berlin, Gaertner.
Martini, E., Quaestiones Posidonianae, Diss. Leipzig.

Müller, J. v., Ueber Galen's Werk vom wissensch. Beweis, Akad. München.
Norden, Jos., Die Ethik Henry Homes, Diss. Halle (Rosenstein).
Petzholtz, E., Die Hauptpunkte der Hume'schen Erkenntnisslehre, Diss. Rostock.
Pfleiderer, O., Sokrates und Plato. Tübingen, Laupp.
Plechanow, G., Beiträge zur Geschichte des Materialismus, Stuttgart, Dietz.
Reicke, Rud., Kant-Bibliographie für die Jahre 1890—1894, Altpreuss. Monatsschr. Königsberg, Beyer.
Rosenberger, F., Newton und seine physikalischen Prinzipien, Leipzig, Barth.
Schäfer, F., Lotze's Lehre vom Absoluten, Diss. Erlangen.
Schellwien, Rob., Der Geist der neuern Philosophie, 2. Thl., Leipz., Janssen.
Schneider, C. M., Thomas von Aquin u. der Sozialismus, Philos. Jahrbuch X, 2.
Siebeck, H., Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten II (Der Philebus), Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 2.
Sommerland, Die ästhetischen Grundanschauungen Schopenhauer's, Offenbach, Dröning.
Stein, Ludwig, Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, 2 Bde., Bern, Siebert.
— — Das erste Auftauchen der sozialen Frage bei den Griechen, Bern, Siebert.
Strümpell, L., Abhandlungen zur Geschichte der Philos., 4 Hefte, Leipzig, Deichert.
Szlavir, Zur Geschichte und Litteratur der Philosophie in Ungarn, Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 2.
Templer, B., Die Unsterblichkeitslehre bei den jüd. Philos. des Mittelalters, Diss. Bern.
Tittel, C., De Gemini Stoici studiis mathematicis quaest., Diss. Leipzig.
Tumarkin, E., Herder u. Kant (Berner Studien zur Philosophie u. ihrer Geschichte, herausg. von Ludwig Stein, Bern, Siebert).
Usener, H., Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung, Bonn, Cohen.
Volz, L., Die Erkenntnisstheorien bei Leibniz und Kant, Diss. Rostock.
Vorlaender, K., Demokrit's ethische Fragmente. In's Deutsche übertragen, Zeitschr. für Philos. Bd. 107, H. 2.
Weisman, A., Malebranche's Einfluss auf Leibniz (italienisch), Diss. Bern.
Wendland, P., Die Therapeuten u. die philonische Schrift vom beschaulichen Leben, Leipz., Teubner.
— — u. Otto Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie und Religion (H. Diels gewidmet), Berlin, Reimer.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus, II (Mittelalter), Braunschweig, Vieweg & Sohn.

B. Französische Litteratur.

Beulavon, G., L'esthétique anglaise contemporaine (H. Rutgers Marshall) Rev de Métaph. IV, 2.
Desjardins, A., Proudhon, 2 voll., Paris, Perrin.
Duproix, P., Kant et Fichte, Genève, George & Co.
Halévy, Élie, La théorie platonicienne des sciences, Paris, Alcan.

Hallex, Les principes du positivisme contemporain, Paris, Alcan.
Parmentier, J., Histoire de l'Éducation en Angleterre, Paris, Perrin.
Picavet, F., Les travaux récents sur le néo-thomisme et la scolastique, Rev. Philos., Jan. 1896.

C. Englische Litteratur.

Aristotles Politics ed. by Susemihl and R. D. Hicks, London, Macmillan.
Bacons Essays, I, Ed. by Th. Page, Moffat and Paige.
Bruce, W. S., The Ethics of old Testament, Edinburgh, Simpkin.
Carlile, W. W., The Humist Doctrine of Causation, The Philos. Rev., V, 2.
Douglas, C., John Stuart Mill, Blackwood and Sons.
Garmo, Ch. de, Herbart and the Herbartians, W. Heinemann.
Hudson, W. H., An introduction to the Philosophy of Herbert Spencer, Chapman and Hall.
Philo about the contemplative life, ed. by C. Conybeare, Clarendon Press.
Schiller, F. C. S., Non-Euclidean Geometry and the Kantian Apriori, The Philos. Rev. V, 2.
Watson, J., Comte, Mill and Spencer, Macmillan.
Wiedemann, A., The Ancient Egyptian Doctrine of the Immortality of the Soul, Grevel.

Eine nationale Ausgabe der Werke Kants.

Die Commission der kgl. Preuss. Akademie der Wissenschaften für Herausgabe der Werke Kants, bestehend aus den Professoren Dilthey, Diels, Stumpf, Vahlen und Weinhold erlässt soeben folgenden Aufruf, den wir ebenso wie die nachfolgende „Orientirung“ dem Text des „Archivs für Geschichte der Philosophie“ einzuverleiben für angemessen erachten.

Aufruf.

Die kgl. Preussische Akademie der Wissenschaften hat beschlossen, eine vollständige, kritische Ausgabe der Werke Kants zu veranstalten. Sie möchte hierdurch eine Ehrenschuld der Nation gegenüber ihrem grossen Philosophen abtragen. Daher glaubt sie für die Herstellung der Vollständigkeit dieser Ausgabe auf die Unterstützung aller rechnen zu dürfen, welche irgend eine Kenntniss über bisher nicht veröffentlichte Handschriften Kants besitzen. Ausser zusammenhängenden Manuscripten oder einzelnen Zetteln, die sehr zerstreut worden sind, gehören zu diesen Handschriften Briefe von ihm und an ihn, welche einzeln oder in Sammlungen sich finden können, ferner Compendien, Handexemplare oder andere einst seiner Bibliothek angehörige Bücher, soweit er in dieselben nach seiner Gewohnheit Eintragungen gemacht hat, Nachschriften seiner Vorlesungen, deren viele circulirt haben und die nicht immer durch seinen Namen bezeichnet sind, endlich biographische Nachrichten über ihn. Jede öffentliche Anstalt und jeder Privatmann, welcher dergleichen besitzt, wird gebeten, dem nationalen Unternehmen durch Mittheilungen der bezeichneten Art hilfreich zu sein. Auch blosse Nachweisungen, wo etwa solche Hilfsmittel für die Ausgabe zu finden seien, werden sehr erwünscht sein. Die Akademie hat eine Commission zur Leitung des Unternehmens eingesetzt, dieselbe ersucht, die gewünschten Mittheilungen an das Sekretariat der kgl. Akademie der Wissenschaften Berlin NW. Universitätsstrasse 8 gelangen zu lassen.

Berlin im Februar 1896.

Orientirung über die Kantausgabe der kgl. Preuss. Akademie.

Im heutigen Blatte unserer Zeitung ist ein Aufruf enthalten, den wir der Aufmerksamkeit unserer Leser empfehlen. Die Berliner Akademie der Wissenschaften hat eine Kantausgabe beschlossen, in welcher sie die möglichst vollständige und reinliche Darbietung des Erhaltenen anstrebt. Zur Erreichung dieses Zieles wendet sich die hierzu eingesetzte Commission an das Publicum.

Es sind vor allem vier Klassen von Handschriften, welche im Besitz von öffentlichen Anstalten oder Privatpersonen sich vorfinden könnten. Die Zahl der in den bisherigen Kantausgaben veröffentlichten Briefe von und an Kant ist nicht sehr erheblich. Eine grosse Zahl von Briefen an Kant ist im Besitz der Dorpater Bibliothek und von der russischen Regierung bereitwillig zur Verfügung gestellt worden. Seit vielen Jahren haben unter Benutzung dieser Dorpater Sammlung Dr. Reicke und Oberlehrer Sintenis gegen 300 eigenhändige Briefe Kants und über 600 Briefe an Kant zusammengebracht. Aber wie wäre jemand im stande, eine solche Sammlung abzuschliessen, da seit dem Tode Kants eine so lange Frist verflossen und eine solche Zersplitterung seines Nachlasses und des Nachlasses der Personen, mit denen er correspondierte, eingetreten ist! Als Autographen sind solche Briefe durch die ganze Welt verzettelt, in Briefsammlungen der Zeit können sie noch versteckt sein. So darf man die Hoffnung hegen, dass der Aufruf manchen interessanten Brief von oder an Kant an das Licht bringen wird.

Es ist nicht ausgeschlossen, dass ganze wissenschaftliche Manuscripte Kants noch verborgen sind. Fand sich doch noch neuerdings in Rostock eine Einleitung zur Kritik der Urteilskraft, welche nun auch in der Ausgabe ihren angemessenen Platz finden wird. Vor allem aber wird man mit einiger Sicherheit darauf rechnen dürfen, dass sich noch hier und da Zettel mit eigenhändigen Notizen finden. Die Nachlassinhaber sind nicht gut mit ihnen umgegangen und so ist Manches zerstreut worden. Eine Reihe solcher Zettel wurde ehemals der Königsberger Bibliothek angeboten und Reicke hat sie veröffentlicht. Ein paar andere sind jetzt von der hiesigen Bibliothek erworben worden. So darf man hoffen, dass sich auch an anderen Orten noch Manches findet.

Auch in Compendien, die Kant für seine Vorlesungen benutzte, oder in seinen Handexemplaren der eigenen Schriften, überhaupt in Büchern aus seiner Bibliothek könnten Aufzeichnungen von ihm sich vorfinden. Hatte er doch die Gewohnheit, aufsteigende Gedanken in die von ihm meist benutzten Bücher einzuschreiben, und wir haben Compendien, in denen viele Blätter mit seinen feinen Schriftzügen ganz bedeckt sind. Solche Compendien, die sich noch nicht wiedergefunden haben, wären der erste Teil von Gottfried Achenwalls Ius naturae, Basedows Methodenbuch, Baumeisters Institutiones metaphysicae, Bocks Lehrbuch der Erziehungskunst, Eberhards Erste Gründe der Naturlehre, Erxlebens Anfangsgründe der Naturlehre, Feders Grundriss der philosophischen Wissenschaften, Karstens Anfangsgründe der Naturlehre, Wolffs Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften.

Auch Nachschriften der Vorlesungen Kants sind sehr verbreitet ge-

wesen. Gewiss sind nicht nur in öffentlichen Bibliotheken, sondern auch in dem Bücherschatz mancher Familie solche Nachschriften noch verborgen. Der Kreis der Vorlesungen Kants war ein sehr ausgedehnter. Wir haben heute keinen Begriff mehr davon, wie ein einziger Mann alle diese Wissenschaften umfassen konnte. Las er doch über: Anthropologie, Encyklopädie der gesammten Philosophie, Logik, Mathematik, mechanische Wissenschaften, Metaphysik, Mineralogie, Naturrecht, Pädagogik, allgemeine praktische Philosophie, physische Geographie, natürliche Theologie und theoretische Physik.

Die Nachschriften tragen keineswegs immer einen Titel, welcher uns über ihren Verfasser und ihren Gegenstand unterrichtete. Findet sich eine nicht näher bezeichnete Nachschrift, von der vermutet werden kann, dass sie eine Vorlesung Kants enthalte, so geschieht natürlich auch durch Uebersendung einer solchen der Sache ein Dienst.

Indem unser Archiv durch diese näheren Mittheilungen den Aufruf erläutert, welchen es heute bringt, wünscht es, derselbe möge im Interesse des nationalen Unternehmens den besten Erfolg haben.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. IX. Band 4. Heft.

XXI.

Unbeachtete Philonfragmente.

Von

Karl Praechter in Bern.

Die byzantinische Chronikenlitteratur enthält einen Abriss der alttestamentlichen Geschichte, der in nahezu gleichlautender Form einen gemeinsamen Bestandteil mehrerer auch sonst enge mit einander verbundenen Werke bildet. Dieselben tragen an der Spitze die Namen des Symeon Logothetes[1]), Leon grammatikos[2]), Theodosios Melitenos und Julios Polydeukes[3]); anonym ist die Chronik des cod. Vat. 163[4]). An anderer Stelle gedenke ich nachzuweisen, dass die genannten Werke in den hier in Frage kommenden Par-

[1]) Die Chronik ist als Ganzes noch ungedruckt. Der Eingang hat in die Moskauer IIs. des Georgios Monachos Aufnahme gefunden und liegt in der Muralt'schen Georgiosausgabe S. 902—914 vor. Ueber die Handschriften und die slavische Uebersetzung des Symeon vgl. Fabric.-Harl. VII 471, XI 328 und Byzant. Zeitschrift V 203 ff.

[2]) Ueber die Ausgaben des Leon, Theodosios und des sog. Polydeukes s. Krumbacher, Gesch. d. byz. Litter. S. 136. Ich citiere Leon nach Cramer, Anecd. Paris. II. 243 ff., Theodosios nach Tafel, Ps.-Polydeukes nach Hardt, Symeon Logothetes nach Muralts Georgios Monachos.

[3]) Der Name beruht auf einer Titelfälschung des Darmarios; vgl. Preger, Byz. Zeitschr. I. 50 ff.

[4]) Auch diese Chronik ist unediert; ich besitze jedoch Kollationen von der Hand des H. Dr. H. Graeven in Rom, die in Bestätigung und Ergänzung des von Preger, Byz. Zeitschr. I 51, und de Boor ebenda II 565 Bemerkten die Uebereinstimmung mit den oben genannten Werken darthun.

ticen zwei Rezensionen eines Grundberichtes darstellen, deren eine Ps.-Polydeukes vertritt, während alle anderen der zweiten zugehören[5]: und zwar scheint hier wieder Symeon Logothetes die Grundlage der übrigen zu sein. Die Abfassungszeit jener Urchronik lässt sich vorläufig nicht feststellen. Die letzte Uebereinstimmung zwischen Leon und Ps.-Polydeukes betrifft ein Ereignis unter Valentinian I.[6]. Dadurch erhalten wir für die Abfassungszeit als Frühgrenze das letzte Viertel des vierten Jahrhunderts.

Der Bericht unserer Chroniken über die Schöpfung und die älteste Menschheitsgeschichte schliesst sich an die Darstellung des A. Testamentes an, erweitert dieselbe aber durch ausschmückende Züge und exegetische Ausführungen. Von allgemeinerem Interesse ist nun, dass sich darunter Stücke befinden, die sich durch Vergleichung mit den armenischen Resten von Philons Quaestiones in genesim als aus dieser Schrift stammend erweisen lassen. Die griechischen Fragmente derselben hat vor einigen Jahren Wendland[7] aus Prokop und der Katenenlitteratur ansehnlich vermehrt. Dazu kommen nun noch weitere Bruchstücke aus unseren Chroniken, die teils die früheren bestätigen und ergänzen, teils zum ersten Male den griechischen Wortlaut der betreffenden Philonstellen annähernd erkennen lassen. Ich setze im Folgenden diese Bruchstücke mit der Aucherschen Uebertragung der armenischen Version in Parallele. Den Text gebe ich nach dem jeweils besten Vertreter, verzichte aber vorläufig auf die Herstellung der Urchronik. Der Versuch hierzu soll nach Sammlung und Sichtung des handschriftlichen Materials in anderem Zusammenhange gemacht werden.

Ps.-Poll. 32, 8—12[8].	Philo I 32.
Ἆρα δὲ καὶ ὁ ὄφις τῷ κατὰ προφορὰν λόγῳ ἐχρήσατο; οὐ πάντως, ἀλλ' οἱ πρωτόπλαστοι ἅτε κα-	An humaniter locutus est serpens? . . . . anima nostra multis peccatis impleta est et surda red-

5) In cod. Vat. 163 ist der verlorene Anfang aus Ps.-Polydeukes ergänzt; vgl. Preger a. a. O.

6) S. Patzig, Byz. Zeitschr. III 488.

7) Neu entdeckte Fragmente Philos. Berlin 1891, S. 29 ff.

8) Das Gleiche Sym. Log. 910, 16—20, Theodos. Melit. 8, 4—8, Cedr. 10, 12—16.

κίας ὄντες ἀμιγεῖς ἀκριβεστάτας εἶχον τὰς αἰσθήσεις καὶ πολὺ τῶν ἡμετέρων διαλλαττούσας, ὥστε τὴν ἀκοὴν αὐτῶν πάσης ὑπάρχειν φωνῆς ἀκουστικήν.

dita . . . . : protoplastorum autem (animae) ut a malo mundae essent et intemeratae acutae erant omnino ad perceptionem cuiuscumque vocis. Siquidem neque sensus habemus tales; nos enim depravatos sortiti sumus . . . illi vero . . . necesse fuit ut prae se ferrent sensus etiam certiores.

Ps.-Poll. 36, 13—16[9]).

ὡς γὰρ ἡδὺς ὁ καρπὸς τῆς συκῆς, τραχὺ καὶ πικρότατον τὸ φύλλον, οὕτως πᾶσα ἁμαρτία ἐν τῇ πράξει δείκνυται ἡδέα, μετὰ δὲ ταῦτα ὀδύνην παρέχει τῷ πεπραχότι.

Philo I 41.

. . . quamvis fructus ut dixi ficulneus suavior ceteris est, at folia duriora. Vult ergo per symbolum patefacere lubricum ac levem videri motum voluptatis, vere tamen durum reperiri, ita ut fieri nequeat, ut quis sentiat gaudere nisi prius dolens et iterum de novo dolens.

Leo gramm. 244, 34—245, 21[10]).

ζητητέον ἐν πρώτοις διὰ τί τοῦ Κάϊν οὐ προσήκατο τὴν προσφοράν. λύει τοίνυν τὸ ἀπορούμενον αὐτὴ ἡ γραφὴ φήσασα· καὶ ἐγένετο μεθ' ἡμέρας, προσήνεγκε Κάϊν ἀπὸ τῶν καρπῶν τῆς γῆς. ὥστε διὰ τοῦτο ἐλέγχεσθαι τὸν Κάϊν, ὅτι μὴ τὰ ἀκροθίνια τῶν γεννημάτων μήτε τὰ πρωτογεννήματα προσήνεγκε τῶν καρπῶν τῷ θεῷ, ἀλλὰ ταῦτα μὲν

[9]) Vgl. Sym. Log. 911, 28—912, 2, Theod. Mel. 9, 10—13; vgl. Cedr. 14, 19—21. Die philonische Erklärung ist in der Stelle der Chroniken stark verflacht; gleichwohl scheint mir unzweifelhaft, dass die Stelle auf Philon zurückgeht.

[10]) Vgl. Theod. Mel. 11, 18—12, 13. — Ps.-Poll. 44, 8—46, 11 hat an zwei Stellen gekürzt.

ἑαυτῷ, θεὸν δὲ ἀσεβῶς τοῖς δευτέροις ἐτίμα. ἔπειτα διὰ τί τὴν μὲν ἐκ θυμάτων τοῦ Ἄβελ προσφορὰν δῶρα ἡ γραφὴ προσαγορεύει, τὰ δὲ τῶν καρπῶν τοῦ Καΐν δῶρα θυσίαν ὀνομάζει; ... ἔοικε γὰρ ἐπιδιαιρεῖν ὁ θύων καὶ τὸ μὲν αἷμα τῷ θυσιαστηρίῳ προχέειν[11]), τὰ δὲ κρέα οἴκαδε ἀποκομίζειν[12]), ὁ δὲ δωρούμενος πάντῃ[13]) τῷ λαμβάνοντι παραχωρεῖ τὸ δῶρον[11]). οὕτως οἶμαι τὰ πρωτότοκα καθιερῶν ὁ Ἄβελ[14]) φιλόθεον μᾶλλον ἢ φίλαυτον τὴν ἑαυτοῦ συνίστησι προαίρεσιν. ἑαυτῷ δὲ ὁ Καΐν ἀπονέμων τὰ γεννήματα καὶ τῶν δευτεριῶν[15]) ἀσεβῶς τὸν θεὸν ἀξιῶν τῷ καὶ μεθ' ἡμέρας ἀλλὰ μὴ εὐθέως προσενεγκεῖν φίλαυτος μᾶλλον ἢ φιλόθεος ἐξελέγχεται.

Harris fragm. of Phil. Ind. p. 15 (qu. in gen. I 62), Wendl. a. a. O. S. 38.

ὁ μὲν θύων ἐπιδιαιρεῖ τὸ μὲν αἷμα τῷ βωμῷ προχέων[11]), τὰ δὲ κρέα οἴκαδε κομίζων· ὁ δὲ δωρούμενος ὅλον[11]) ἔοικε παραχωρεῖν τῷ λαμβάνοντι.

Quaest. in gen. I 60[16]).

Inter sui ipsius amatorem atque dei amantissimum discrimen affert.

Alter enim sumpsit sibi primitias fructuum et deum impie secundariis dignum fecit. Nam illud post dies, non statim et de fructibus non

---

[11]) Das Ursprüngliche hat Prokop in προσχέων und ὅλου (Mai giebt ὅλον: vgl. Wendl. a. a. O. S. 38) erhalten oder hergestellt. Leo gr. setzt ὅλον voraus. Von unseren Chroniken haben προσχέων Theod. und Vat. 163, τοῦ δώρου Vat. 163 und Sym. Log. in Paris. 1712; alle anderen stimmen in den beiden Fehlern überein. In dem Katenenfragm. bei Harris habe ich nicht geändert, da die Verbreitung der Fehler in unserer von jener Katene unabhängigen Ueberlieferung dafür spricht, dass der Verfasser der Katene die Korruptelen schon vorfand.

[12]) κομίζειν Ps.-Poll.

[13]) So wohl richtig Hardt; die Ueberlieferung bietet durchgehends παντὶ (Sym. in cod. Vindob. 91 ἅπαν).

[14]) So schreibe ich mit der Bonner Leonausgabe: überliefert ist καθιεροῦν τὸν ἄβελ, wofür Leon καθιεροῦντα τὸν ἄβελ, Sym. in cod. Vind. 91 καθιέρωσεν ἄβελ.

[15]) Das Ursprüngliche ist natürlich δευτερείων (vgl. Phil. de sacr. Ab. et Cain. 20 p. 177 M., 27 p. 180 M.), welches Ps.-Poll. und Vat. 163 erhalten haben; die anderen δευτερίων, Leon δευτεριῶν. Da jedenfalls die Schreibung ohne ε Leon bereits vorlag, habe ich nicht geändert.

[16]) Vgl. auch Proc. p. 220 Mai, Wendl. a. a. O. 38. Das den Worten sumpsit — dignum fecit Entsprechende fehlt bei Prokop.

de primis fructibus talem prodit iniquitatem.

Leo gramm. 245, 27—30[17]).

δικαίων γὰρ ἐπακούει (sc. ὁ θεός), κἂν τελευτήσαντες ὦσιν, ἀδίκων δὲ καὶ αὐτὰς ἀποστρέφεται τὰς εὐχάς· τοὺς μὲν γὰρ καὶ τεθνεῶτας νενόμικε ζῆν, τοὺς δὲ καὶ ζῶντας τὴν ἀληθῆ κέκρικε τεθνηκέναι ζωήν.

Philo I 70, Procop. p. 224 Mai, Wendl. a. a. O. S. 41.

Nam divinitas auscultat dignis, quamquam defuncti sunt, vivere eos sciens incorpoream vitam; a precibus autem malorum avertit faciem, etsi virentem vitam agant, cum arbitretur illos a vita vera emortuos esse.

Leo gramm. 246, 11—13[18]).

τὸ μὲν γὰρ τελευτῆσαι τῶν ἐν τῷ βίῳ πονηρῶν ἐπάγει τὴν κατάπαυσιν· τὸ δὲ ζῆν ἐν φόβῳ καὶ λύπῃ μυρίους ἐπάγει τοὺς σὺν αἰσθήσει[19]) θανάτους.

Philo quaest. in gen. 76.

Primum vivendi commutatio mors una est; at expertes gaudio continuae tristitiae et pavores meri bona spe vacui plura et gravia et multiplicia inferunt mortes sensibiles.

Philo de nobil. 3 p. 439 M.

οὐκ εὐθὺς ἀνελών, ὅπως ἀναισθήτως ἔχῃ συμφορῶν, ἀλλὰ μυρίους ἐπικρεμάσας τοὺς ἐν αἰσθήσει θανάτους λύπαις καὶ φόβοις ἐπαλλήλοις εἰς κακῶν ὀδυνηροτάτων ἀντίληψιν.

Ps.-Poll. 54, 9—14[20])

καὶ τὸ μὲν ἐκ Κάϊν γένος μέχρι τούτου μνήμης τῆς ἐν βίβλοις ἠξίωται, τοῦ δὲ[21]) ἀριθμοῦ τῶν πατέρων[22]) ἀποκεκήρυκται, ἵνα μηδὲ

Philo I 81.

Nefandum brutumque homicidam nec in rationis neque in numeri ordinem referre liceat .... Quare neque terrigenae patris suc-

---

17) Vgl. Theod. Mel. 12, 18—20. — Ps.-Poll. 46, 15—17 hat nur den ersten Satz.

18) Vgl. Theod. Mel. 13, 10—12. Bei Ps.-Poll. fehlt die Stelle.

19) Leo gramm. und der mit ihm nahe verwandte Sym. Logoth. cod. Paris. 1712 συναισθήσει, Theod. Melit. u. cod. Vat. 163 σὺν αἰσθήσει. Auf das Richtige führt Sym. Log. in cod. Vindob. suppl. graec. 91 ἐν συνεσθήσει. συν ist Variante für ἐν.

20) Vgl. Leo gramm. 246, 26—29, Theod. Mel. 13, 24—27.

21) So schreibe ich mit allen anderen gegen Ps.-Poll., der καὶ τοῦ bietet.

22) So richtig Theod.; Hardt giebt als Lesart des Ps.-Poll. Monac. πατρων. Sym. Logoth. Paris. und Leo gramm. schreiben πρώτων.

τοῖς πρώτοις εἴη συντατττόμενος μηδὲ τῶν ἑξῆς ἀφηγουμένοις[23]), διὰ δὲ τὸ τῆς προαιρέσεως ἄγριον ὥσπερ ἐπὶ τὴν ἄλογον ἐκ τῆς λογικῆς φύσεως ἐξώρισται.

cessorem eum indicat, neque caput posteriorum generationum. 76 Quoniam vix permisit una cum generatione patria ipsum annumerari, sed proscriptum non solum a parentibus sed ab universo hominum genere demonstrat, separatam illi seiunctamque a rationali specie gentem designans tamquam expulso profugoque et converso in bestiarum naturam.

Schliesslich erwähne ich noch eine Stelle, an welcher der philonische Text in der Uebersetzung uns nur verstümmelt vorliegt, die Beziehung der Chroniken auf Philon aber doch kaum einem Zweifel begegnen wird.

Ps.-Poll. 30, 25—32, 1[24]).

φρόνιμος δὲ ἐκλήθη ὁ ὄφις, ὅτι τὸ λογικὸν ζῶον τὸν ἄνθρωπον καὶ τῶν ἄλλων ἀγχινοίᾳ διαφέροντα ἐξαπατᾶν ἔμελλεν.

Philo I 31.

Ceterum mihi videtur, quoniam praestans illud sapientia animal seducturum erat hominem, argumentum esse sapientioris non integrum genus, sed ille solus serpens ob rationem dictam[25]).

Auf welchem Wege sind nun diese Philonstücke in die unseren Chroniken zugrunde liegende Quelle gelangt? Eine direkte Benutzung Philons ist trotz dessen grossen Ansehens in der patristischen Litteratur durch die Arbeitsweise byzantinischer Chronisten ausgeschlossen. Auch die mehrfachen Umformungen des philonischen Textes weisen auf eine theologisch interessierte Mittelquelle hin. Entscheidend ist ein Blick auf die Nachbarschaft, innerhalb deren unsere Fragmente erscheinen. Wir treffen hier in Menge

[23]) Den gleichen Fehler hat Theod.; richtig ἀφηγούμενος bieten Sym. Log. Paris. und Leo gramm.

[24]) Vgl. Theod. Mel. 7, 31—32, Cedr. 10, 10—12.

[25]) Der ursprüngliche Text lautete wohl: σημεῖον μὲν εἶναι φρονιμωτέρου, ἀλλ' ἦν φρονιμώτερον οὐχ ὅλον τὸ γένος κτλ.; das Homoioteleuton fiel aus.

Abschnitte aus christlichen Kirchenvätern, und zwar zeigen diese eine gleich freie Umgestaltung wie die philonischen, nur dass bei den ersteren deutlicher eine bewusst redigierende Hand zutage tritt. Die Stellen, die ich belegen kann, sind folgende: Ps.-Poll. 6, 9—14, Sym. Log. 902, 6—10, Theod. Melit. 1,5—8 = Basil in hexaem. I 7 p. 20 ab Migne II. 3 p. 33 c (hier auch der Ausdruck συνυπέστη). | Ps.-Poll. 6, 15—8, 10, Sym. Log. 902, 11—21, Theod. Mel. 1, 9—19 (vgl. auch Cedren I p. 6, 16—21 Bekk. [nach der Chronik des cod. Paris. 1712]) = Basil. in hex. II 5 p. 40 c f. (aus Basil. schöpft Theodor. quaest. in gen. 1 quaest. 6). | Ps.-Poll. 8, 16—10, 4, Sym. Log. 903, 2—7, Theod. Mel. 2, 4—9 (zum Schlusse vgl. auch Cedr. 8, 1—4) = Basil. in hex. III 5 p. 64 b f (ἄβυσσος πανταχόθεν περιβεβλῆσθαι τῇ γῇ . . . ἄπλετος ἡ τοῦ ὕδατος φύσις τῇ γῇ περιεκέχυτο); 7 p. 68 b c, 8 p. 72 b. Basileios wird berücksichtigt von Procop. p. 47 Mai. Den Schluss des Abschnittes τρόπον δέρρεως ὑπὲρ κεφαλῆς ἡπλωμένον finde ich bei Basileios nicht (das Gleiche bei Georg. Pisid. mundi opif. v. 78[26]). | Ps.-Poll. 10, 10—11, Sym. Log. 903, 12—13, Theod. Mel. 2, 13—14 = Basil. in hex. IV 4 p. 85a. | Ps.-Poll. 10, 14—16, Sym. Log. 903, 13—15, Theod. Melit. 2, 15—16 (vgl. auch Cedr. 8, 6—8) = Basil. in hex. IV 5 p. 89 a b (aus Basil. Procop. p. 53). | Ps.-Poll. 10, 16—12, 8, Sym. Log. 903, 15—23, Theod. Mel. 2, 16—24 (vgl. Cedr. 8, 8—9) = Basil. in hex. V 1 p. 93 d (τὸ πρόσταγμα αὐτῇ γέγονε βλαστῆσαι), 2 p. 97 b (πρὸς καρπογονίαν συγκινουμένην . . . καὶ τὰ μυρία γένη τῶν φυομένων προβάλλουσαν), 5 f. p. 105 a f. (. . λχίοις . . δένδροι . . κέδροι . . καὶ κυπάρισσοι). | Ps.-Poll. 12, 10—14, 14, Sym. Log. 903, 25—904, 15, Theod. Mel. 2, 25—3, 13 (vgl. Cedr. 8, 18—19, 6) = Basil. in hex. VI 2 p. 121 a (auf diesen geht zurück Proc. p. 65, mit dem sich die Chroniken in der Auffassung, dass das Licht an Sonne, Mond und Sterne verteilt werde, begegnen; vgl. auch Theodor. in genes. 1 quaest. 14), Basil. in hex. VI 4, 125 a f. (vgl. besonders die Stellen ἐὰν γὰρ μή τις πέρα τοῦ μέτρου . . περιεργάζηται [a], λεπτὴ μὲν γὰρ οὖσα περὶ τρίτην ἡμέραν κτλ. [c], ἀνθρακώδης δὲ καὶ ὕφαιμος . . . .

---

[26]) In den Worten στερέωμα γενέσθαι ἐκ τῶν ὑδάτων schliessen sich die Chroniken der von Basileios in hex. III 4 p. 61 a erwähnten κοινὴ ἐκδοχή an, die durch die nachfolgende Ausführung des Basileios ausgeschlossen wird.

πνευμάτων βιαίων κίνησιν [b], ἔξεστι μὲν γὰρ τῷ πλωτῆρι . . . τῷ ὁδοιπόρῳ . . . γεωργοὶ δὲ κτλ. [c d]), der von Prokop (p. 69 Mai) benutzt ist; vgl. auch Theodor. in gen. 1 quaest. 15. | Ps.-Poll. 14, 17—16, 11. Sym. Log. 904, 17—28, Theod. Mel. 3, 14—24 = Basil. in hex. VII 1 p. 148 (vgl. besonders: ὁμοῦ τῷ προστάγματι τῆς πρὸς τὸ ζωογονεῖν ἐπιτηδειότητος ἐγγενομένης τοῖς ὕδασιν [c], εὐθὺς καὶ ποταμοὶ ἐνεργοὶ καὶ λίμναι γόνιμοι τῶν οἰκείων ἕκαστον αὐτῶν καὶ κατὰ φύσιν γενῶν [b]), VIII 2 p. 169a (daraus Procop. p. 79). | Ps.-Poll. 16, 16—18, 2. Sym. Log. 905, 4—11, Theod. Mel. 3, 27—4, 5 (vgl. auch Cedr. 8, 9—17) = Basil. in hex. VIII 2 p. 165 d f, der wieder Procop. p. 85 benutzt ist. | Ps.-Poll. 18, 2—10, Sym. Log. 905, 13—19, Theod. Mel. 4, 5—11 = Gregor. Nyss. de hom. opif. 1 (p. 49c der Pariser Ausg. v. 1615) τῷ καταλλήλῳ κάλλει κτλ., 2 (p. 50 c; hier auch der Ausdruck ὁ τοῦ παντὸς ποιητής; p. 51 a οὐχ ὡς ἀπόβλητος κτλ.); nach Gregor Proc. p. 94. Zum Gedanken vgl. noch Epiph. adv. haer. lib. II tom. 1 p. 540d der Paris. Ausg. v. 1682, Joh. Chrys. in c. 1 gen. hom. 8 p. 72 Montf. | Ps.-Poll. 18, 13—20, 4, Sym. Log. 905, 19—906, 4, Theod. Mel. 4, 12—24. Gregor. Nyss. de hom. opif. 3 p. 51 d f., in verb. fac. hom. I p. 140 c f (p. 12 d f. im 2. Bd. von Mignes Basileiosausg.), II p. 154 b f. (in Mignes Basil. II p. 40 b f.)[27]); der Schluss nach Basil. in hex. IX 6 p. 205 c (vgl. zum Gedanken Greg. Nyss. de hom. opif. 6 p. 55 d, in verb. fac. hom. or. 1 p. 141 a b [in Mignes Basil. p. 13 af.]; Proc. p. 93f., Theodor. in gen. c. 1 quaest. 19). | Ps.-Poll. 20, 6—20. Sym. Log. 906, 9—20, Theod. Mel. 4, 27—5, 5 (vgl. auch Cedr. 10, 16—11, 5) = Gregor. Nyss. de hom. opif. 4 p. 53 a b, 52 d; in verb. fac. hom. II p. 154 c (in Mignes Basileios II p. 39 c)[28]). | Zu Ps.-Poll.

---

[27]) Zum Gedanken vgl. noch Cyrill. c. Jul. I p. 22c Spanh., Joh. Chrys. in gen. 1 hom. 8 p. 71 f., in genes. serm. 2 p. 755: Sacr. parall. p. 311 a Leq.

[28]) S. auch Theodor. in gen. 1 quaest. 20 p. 26, 29, Joh. Chrys. in gen. serm. 2 p. 757 e a, serm. 3 p. 760a, ad Stag. I p. 158a: Glyc. p. 88a. Dass der irdische Herrscher ein Abbild der Gottheit sei, ist ein Lieblingssatz der antiken Philosophie des Königtums; vgl. beispielsweise Senec. de clem. I, 7, 1, Dio Chrys. or. 3 p. 48, 10 f. Dind., Plut. ad princ. iner. 3 p. 953 Dübner, Themist. or. 1 p. 9 b, 11 p. 143a, Ecph. bei Stob. flor. 47, 22 p. 248, 10 Mein., 48, 64 p. 266, 19 ff., 268, 24 ff. 65 p. 269, 25 ff., 66 p. 271, 3 ff., Dioph. ebenda 48, 61 p. 261, 21 ff. Sthen. ebenda 48, 63 p. 265, 11 ff.

22, 6—10, Sym. Log. 906, 26—907, 2, Theod. Mel. 5, 11—15 (vgl. auch Cedr. 9, 14—18) s. Theodor. in genes. 2 quaest. 21 p. 36 u. 37 unten Schulze, Proc. p. 122. | Ps.-Poll. 22, 18—24, 9. Sym. Log. 907, 9—19, Theod. Mel. 5, 20—30 erinnert an [Basil.] de parad. 2 p. 64 b Migne, Proc. p. 139; eine genauer entsprechende Parallele vermag ich nicht beizubringen. | Zu Ps.-Poll. 28, 23—30, 12, Sym. Log. 909, 15—25, Theod. Mel. 7, 11—21 (vgl. Cedr. 13, 8—18) s. Proc. p. 143, Theod. in gen. 2 quaest. 27, Joh. Chrys. in c. 2 gen. hom. XVI p. 155 e, 156 a Montf. | Ps.-Poll. 34, 8—10, Sym. Log. 911, 3—5, Theod. Mel. 8, 20—22 (vgl. Cedr. 13, 20—22) = Theodor. in gen. 3 quaest. 33 p. 46, Sever. de mundi creat. p. 586 c Montf. (im 6. Bd. der Ausg. des Joh. Chrysost.)[29]. | Ps.-Poll. 40, 1—9, Sym. Log. 913, 1—7, Theod. Mel. 10, 4—10, Leo gramm. 243, 13—20 (vgl. auch Cedr. p. 14, 21—15, 3, bei welchem ὁ θεολόγος Γρηγόριος als Quelle genannt wird) = Epiphan. adv. haer. II 1, 24 p. 547 d.

Ich beschränke mich auf diese Belege. Andere, die über eine genauere Kenntnis der patristischen Litteratur und über bessere Hülfsmittel gebieten, werden auch für die von mir übergangenen Partieen die Quellen nachzuweisen vermögen. Unsere Philonstücke in dieser Umgebung legen die Vermutung nahe, dass diese exegetischen Abschnitte in letzter Instanz einem Kettenkommentare entnommen sind, dessen einschlägige Partieen aber wohl von theologischer Hand eine Umarbeitung[30]) erfuhren, ehe sie in die von Ps.-Polydeukes und Genossen verwertete Chronik Aufnahme fanden. Sehr beachtenswert ist das mehrfache Zusammentreffen mit Prokop, mit welchem unsere Chronisten auch in einigen Abweichungen von den Originalstellen übereinstimmen. Auf die den Chroniken und Prokop gemeinsame Anschauung von einer Verteilung des Urlichtes an Sonne, Mond und Sterne ist bereits oben S. 421 hingewiesen. Vielleicht nicht zufällig ist auch die zwischen Ps.-Poll. 16, 16 ff. und Proc. p. 85 bestehende Uebereinstimmung.

---

[29]) Eine andere Begründung Philo quaest. in gen. I. 39.

[30]) Auf diese wäre neben der Veränderung des Wortlautes auch die Unterdrückung der Autorennamen zurückzuführen.

Basileios (in hex. VIII 2 p. 165 d).	Prokop.	Ps.-Polydeukes.
Διὰ τί ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν ἐξάγει; Ἵνα μάθῃς διαφορὰν ψυχῆς κτήνους καὶ ψυχῆς ἀνθρώπου. Μικρὸν ὕστερον γνώσῃ, πῶς ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου συνέστη. νῦν δὲ ἄκουε περὶ τῆς τῶν ἀλόγων ψυχῆς. Ἐπειδὴ κατὰ	Ἐξάγει δὲ ψυχὴν ἡ γῆ, ἵνα μάθῃς διαφορὰς ψυχῆς κτήνους καὶ ψυχῆς ἀνθρώπου. γεώδης γὰρ ἡ τῶν ἀλόγων καὶ εἰς γῆν διαλύεται.	ψυχὴν δὲ ζῶσαν ἐξαγαγεῖν ἐκέλευσεν. ἵνα ἐκ τούτων γινώσκηται τῆς τε ἀλόγου ψυχῆς ἡ διαφορὰ καὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου. ἐκ γὰρ γῆς ἐφύη τῶν ἀλόγων ἡ ψυχή. ἡ δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἐκ τοῦ θείου ἐμφυσήματος συνέστη.
τὸ γεγραμμένον παντὸς ζώου ἡ ψυχὴ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν κτλ.	φησὶ γὰρ ὡς παντὸς ζώου ἡ ψυλὴ τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν κτλ.	καὶ ὅτι γεηρὰ ἡ τῶν ἀλόγων ψυχὴ ἐξ αὐτῆς ἔστι πάλιν γνῶναι τῆς γραφῆς· εἴρηται γάρ· ψυχὴ παντὸς κτήνους τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστιν κτλ.

Wichtiger ist, dass Prokop p. 220 und die Chroniken (Ps.-Poll. 46, 2 ff.) die gleiche Umstellung von Phil. in genes. I 60 und 62 vornehmen und den letzten Satz von 62 unterdrücken. Auch gegenüber Phil. in gen. I. 70 stimmen Prokop und die Chroniken, obwohl letztere eine Umstellung aufweisen, doch insoweit überein, als sie auch hier den Schluss (corpus sepulcri more etc.) unberücksichtigt lassen [31]).

Ich überlasse die weitere Verfolgung dieser Zusammenhänge denen, die mit Geschichte und Ueberlieferung der Katenenlitteratur vertraut sind. Nur auf eines sei mir hier noch hinzuweisen gestattet, nämlich auf die grosse Fernwirkung philonischer Gedanken, die sich bis ins spätere byzantinische Mittelalter verfolgen lässt und an die auch die Philonfragmente in unseren Chroniken gemahnen. Das den letzteren zugrunde liegende Werk hat sich, wie schon die Zahl der auf uns gekommenen Reflexe zeigt, offenbar grosser Ver-

[31]) Vgl. auch die oben S. 418 besprochene Uebereinstimmung in zwei handschr. Fehlern mit dem Katenenfragment Harris S. 15.

breitung erfreut. Symeon ist auch in die slavische Litteratur übergegangen. Philonisches Gut enthaltende Stücke unserer Chroniken sind, wie oben schon angedeutet wurde, durch Vermittelung der Chronik des cod. Paris. 1712 in das Werk Kedrens gelangt[32]), das selbst wieder von weitreichendem Einflusse gewesen ist[33]). Aber auch abgesehen von unseren Fragmenten begegnen wir philonischen Spuren in der byzantinischen Litteratur fort und fort. In einem Einschube, den Ps.-Polydeukes in die ihm vorliegende Chronik eingefügt hat, vertritt er p. 56, 8 f. Philons Begründung der grössern Strafe, welche Lamech im Verhältnis zu Kain trifft[34]); entnommen ist dieser Einschub (p. 54, 14—56, 24) dem Briefe des Basileios an Optimus (epist. class. II epist. 260 alias 317), wo sich unsere Stelle c. 5 p. 964a Migne findet[35]). Auch Zonaras hat durch christliche Vermittelung einiges Philonische. I p. 17, 25 Dind. schreibt er, seine Hauptquelle für diesen Abschnitt, Josephos, ergänzend: δόξαν δὲ αὐτοῖς ἀπαρχὰς ἐκ τῶν ἰδίων πόνων προσαγαγεῖν τῷ θεῷ, ὁ μὲν Ἄβελ τὰ κρείττω τῶν πρωτοτόκων τῶν θρεμμάτων προσήνεγκε, Κάϊν δὲ τὰ τυχόντα προσηγηόχει τῶν τῆς γῆς καρπῶν. Quelle ist wahrscheinlich eine Rezension unserer Chronik, deren Benutzung in dieser Partie des Zonaras ich an anderer Stelle darthun werde[36]). P. 16, 24 geht die Bemerkung γυμνοῖς οὖσι τῇ ἁπλότητι καὶ ζωῇ τῇ ἀτέχνῳ durch Vermittelung von Gregor. Naz. or. 38, 12 p. 670 b, or. 45

[32]) Aus der Stelle über den verschiedenen Wert der Darbringungen Kains und Abels ist einiges auch in die Wiener Redaktion des Georgios Monachos (cod. Vind. hist. graec. 40 fol. 2b 2. Spalte unt.) übergegangen.

[33]) Zu berücksichtigen ist auch das Philonische in den oben aus Gregor. Nyss. belegten Stücken. Der Vergleich Gottes mit dem ἑστιάτωρ Greg. Nyss. de hom. op. 4 stammt aus Phil. d. mund. opif. 25; auch Philons θέατρον hat sich Gregor zunutze gemacht (τῶν μὲν θεατὴν ἐσόμενον). Der Mensch βασιλεύς Phil. d. opif m. 28; 52. Im übrigen vgl. Ps.-Poll. 24, 15 ff. mit Phil. d. opif. m. 52 (ἡγεμόνα).

[34]) S. die Stellen Philons und Prokops bei Wendland Neu entd. Fragm. S. 45.

[35]) Das Gleiche aus der nämlichen Quelle auch Chron. pasch. 244c (wo jedoch der Brief Kyrillos zugeschrieben ist).

[36]) Ein wörtlicher Anklang liegt an der genannten Stelle nicht vor, doch hat dies bei der kurzen und nur andeutenden Weise, in welcher Zonaras die Sache berührt, nichts Auffallendes. Zum Ausdruck τὰ τυχόντα vgl. Chrysost. Caten. Lips. 107.

(alias 42) c. 8 p. 850 d der Paris. Ausg. v. 1778 auf Philo quaest. in gen. I. 30 (ob morum simplicitatem sinceritatemque, vgl. auch de opif. mundi 61 Anf. *ἁπλότητι*) zurück. Die Deutung der *δερμάτινα ἐνδύματα* p. 17, 15 f. bietet gleichfalls Philonisches (quaest. in gen. I. 53 f.) in den Worten *τὴν παχυτέραν σάρκα καὶ ἀντίτυπον*; Mittelquelle ist Greg. Naz. or. 38, 12 p. 670e or. 45, 8 p. 851 b. Die letztgenannte Deutung hat auch Constant. Manass. chron. 345, der auch 434 f. mit den Worten *καὶ πάλιν κόσμος δεύτερος πάλιν γενάρχης ἄλλος, καὶ πάλιν ἅπασα ψυχὴ πρὸς αὔξην ἐπεδίδου* einen jedenfalls aus christlicher Quelle geschöpften echt philonischen Gedanken wiedergiebt (Wendl. Neu entd. Fr. S. 49, Phil. quaest. in gen. II 66 Anf.). Ganz aus dem Spiele lasse ich die gleichfalls der kirchlichen Litteratur entnommenen ausdrücklichen Citate. Für Georgios Monachos sind Philon und Josephos *οἱ ἐξ Ἑβραίων σοφοί* (p. 240, 1 Muralt). Bei seiner Vorliebe für das Mönchtum ist ihm der erstere, über dessen Therapeuten er p. 242 ff., 246 ff. nach Eusebios berichtet, als vermeintlicher Zeuge für das älteste christliche Anachoretentum sehr willkommen. Aus Georgios hat dann wieder Kedren die ganze Darstellung I p. 351 ff. übernommen. Es würde sich der Mühe wohl verlohnen, den Philonspuren in der byzantinischen Litteratur weiter nachzugehen. Eine solche Untersuchung würde manches Material zu einer Geschichte philonischer Gedanken liefern; sie würde auch zeigen, von wie weitreichenden Folgen die Hypothese des Eusebios von dem christlichen Charakter der philonischen Therapeuten gewesen ist, eine Hypothese, der Philon seine Beliebtheit in der christlichen Welt verdankt.[37])

---

[37]) Vgl. Wendland, die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben S. 759—760.

XXII.

Le Problème des Universaux dans son évolution historique du IXe au XIIIe siècle.

Par

Maurice de Wulf

Professeur à la Faculté de philosophie de l'Université de Louvain.

La philosophie scolastique constitue un vaste corps de doctrine, et c'est bien mal la comprendre que de la caractériser par des étiquettes extérieures, par les procédés qui ont été les instruments de sa propagation, ou par la langue de ses docteurs. — Ce corps de doctrine n'a pas jailli, un jour, du cerveau d'un homme de génie. C'est un tout organique, soumis à une évolution harmonieuse. Par son développement rythmique, à l'instar de la philosophie indienne et de la philosophie grecque, la scolastique constitue un cycle fermé et caractéristique de l'histoire de l'esprit humain. Dans une progression lente et paisible, elle se développe du IXe au XIIe siècle, atteint la plénitude de son épanouissement pendant le XIIIe siècle, dépérit à la fin du XIVe siècle pour se revigorer un instant au XVIe siècle.

Ce n'est pas que l'unité de système dans la scolastique stérilise chez ses représentants l'originalité de la pensée. Des dissidences les séparent; mais ces dissidences n'altèrent que le détail, laissant intact un fonds universellement respecté. On pourrait presque appliquer aux grands représentants de la pensée médiévale[1]) ce

[1]) La philosophie scolastique n'est pas toute la philosophie médiévale. Mais elle est au moyen âge la philosophie de l'Ecole par excellence, de l'Ecole la plus universellement répandue.

paradoxe d'Arsène Houssaye: „On ne discute qu'entre gens du même avis, et sur des questions de détail". A travers le cycle de ses évolutions, la scolastique se reconnaît toujours. Pour la première fois, nous la voyons consciente de sa force chez saint Anselme de Cantorbery; nous la retrouvons égale à elle-même quand plus tard saint Thomas l'affirme vis-à-vis des systèmes arabes, ou que les régents du XVIe siècle la défendent contre les Averroïstes de l'université de Padoue.

Il n'entre pas dans notre plan d'exposer ici le résumé de la doctrine philosophique de l'Ecole, telle qu'elle apparaît dans les brillantes synthèses du XIIIe siècle. Nous nous bornerons à marquer dans un de ses principaux éléments, l'élaboration graduelle de cette synthèse durant la période de formation (IXe au XIIIe siècle). Aussi bien, il n'est pas de sujet plus intéressant dans l'histoire d'une haute culture intellectuelle, que de suivre les tâtonnements de ses débuts, les étapes de sa marche en avant. Et le moyen âge est d'autant plus caractéristique dans son œuvre intellectuelle, qu'il nous offre le spectacle d'un début de civilisation. Sur les données de quelques abréviateurs et commentateurs de la logique d'Aristote, les générations scientifiques depuis J. Scot Erigène au IXe siècle, jusqu'à Jean de Salisbury à la fin du XIIe ont fourni un travail personnel, extrêmement laborieux, dont les résultats sont bien près de rivaliser avec les synthèses mises en honneur par la renaissance scientifique du XIIIe siècle.

Nous voudrions contribuer à montrer par cette étude que, pris dans leur ensemble, les efforts du prémoyen âge ont été convergents. Nulle part, ce semble, cette convergence d'activités multiples, éparpillées sur l'espace de trois siècles ne s'accuse avec plus de netteté que dans le problème des universaux.

Nous le savons, certes, et de récents travaux l'ont montré à l'évidence, c'est mutiler la philosophie scolastique que de la ramener toute entière à une éternelle et stérile dispute sur les universaux. Il n'en est pas moins vrai que, durant la première partie du moyen âge, la scolastique a concentré sur ce problème son attention constante; son développement a fait naître par contrecoup les problèmes fondamentaux de la métaphysique et de la psychologie.

D'habitude on range les philosophes scolastiques, au point de vue spécial qui doit nous occuper, en des catégories nettement séparées, connues dans l'histoire de la philosophie sous des dénominations diverses: réalisme platonicien ou réalisme outré ou réalisme érigénien — conceptualisme — nominalisme — réalisme modéré ou réalisme aristotélicien ou réalisme thomiste. Le but de cette étude est de montrer qu'il n'est pas possible de faire rentrer les représentants des trois premiers siècles de la scolastique dans des cadres aussi fixement délimités — bien plus, que divers systèmes, opposés entre eux suivant leur définition doctrinale, ne sont, si on les place dans leur milieu historique, que des formes diverses et rudimentaires d'une théorie uniforme, en voie de formation.

Mais une question préalable se pose, et dans la délicate étude que nous abordons, il n'est pas permis de s'en désintéresser: quelle est la signification du problème des universaux? Comment se pose-t-il dans un système de philosophie rationnelle?

* * *

Dans une philosophie rationnelle, le problème des universaux n'est autre que le problème de la vérité de nos connaissances intellectuelles. La conscience et l'analyse nous attestent qu'une catégorie nombreuse de représentations ont pour objet l'être général, les déterminations universelles des choses, indépendantes de tout attribut d'individualité. Par les sens nous voyons tel homme, nous apprécions telle distance, nous palpons telle surface, mais nous concevons aussi d'une manière absolue l'homme, la distance, la surface, et le contenu de cette connaissance est réalisable dans un nombre indéfini d'êtres.

La question est de savoir si ces conceptions sont fidèles: si elles correspondent adéquatement aux objets extérieurs qui les provoquent en nous; dès lors, si elles nous renseignent exactement sur ce qui existe au dehors[2]).

Elle apparaît évidente l'harmonie entre le concept universel et la réalité objective, si en dehors de notre esprit, les choses

[2]) Cf. Mercier, Du fondement de la certitude. Louvain 1888, p. 127 et 128.

revêtent ce même état universel que conçoit notre entendement. Telle est la thèse du réalisme platonicien, ou réalisme outré; elle résout adéquatement le problème.

Mais, pour ce faire, elle doit faire violence au bon sens. Dans la nature, toute chose existante n'est-elle pas une chose individuelle, et les substances naturelles ne sont elles pas indépendantes les unes des autres au point de vue de leur existence? Aristote a inscrit ce théorème à la première page de sa métaphysique; et tous les adversaires du réalisme platonicien s'y sont ralliés.

La simple affirmation de la substantialité de l'individuel est néanmoins insuffisante, car elle soulève immédiatement cette autre question que le réalisme outré évite et qui recèle la vraie difficulté: comment une représentation universelle peut-elle être conforme à un monde qui ne contient que des individus? Ne semble-t-il pas qu'une opposition complète se révèle entre les attributs de la chose réelle et de la chose représentée? Pour dissiper cette antinomie, trois théories sont possibles.

La plus radicale est celle du nominalisme. Afin d'éviter à tout prix le désaccord du monde réel et du monde de la pensée. les nominalistes nient l'existence, voire même la possibilité des concepts universels. Ils prennent le problème à rebours des réalistes outrés. De même que ceux-ci forgent un monde extérieur qui réponde aux caractères de nos pensées, de même ceux-là façonnent nos représentations sur le modèle du monde extérieur. Puisqu'il n'y a pas de réalité universelle dans la nature, il n'y a pas de représentation universelle dans notre entendement. Ce que nous croyons être une représentation générale, disent les nominalistes, est un nom, un mot qui sert d'étiquette pour reconnaître divers individus et les désigner collectivement.[3]).

Plus soucieux des témoignages de la conscience, le conceptualisme reconnaît en nous la présence de ces représentations universelles niées par le nominalisme, mais il considère ces formes universelles comme des phénomènes subjectifs engendrés par

---

[3]) voir Taine. De l'Intelligence (Paris 1878) II. p. 259 et suivantes. „Une idée générale et abstraite est un nom et rien qu'un nom".

notre esprit. „Nous ne savons pas si cette représentation générale a un fondement en dehors de nous et si, dans la nature, les individus possèdent distributivement l'essence que nous concevons comme leur lot commun". Nos concepts ont une valeur idéale, ils n'ont point de valeur réelle.

C'est le réalisme modéré, appelé réalisme aristotélicien pour l'antiquité, réalisme thomiste pour le moyen âge, qui a mis en relief la valeur réelle du concept général, son applicabilité à la nature. Toute substance existante ou possible est individuelle, disent à la fois nominalistes, conceptualistes, aristotéliciens et thomistes, à l'encontre de tous les tenants de la métaphysique platonicienne. La relation qu'exprime l'universalité, continuent les conceptualistes et les réalistes modérés, est une création de notre entendement. Mais les réalistes modérés se séparent de tous en ajoutant: l'universalité du concept a son fondement dans les choses, car les individus contiennent dans leur sein des réalités semblables, quoique multipliées numériquement en chacun d'eux. L'abstraction les isole (concept abstrait); la réflexion les rapporte à un nombre d'êtres indéfinis. (concept universel.)[1])

* *
*

Le début du moyen âge a-t-il posé dans les mêmes termes la question des universaux? A-t-il connu ces raffinements de pensées qui nuancent les divers systèmes tels que nous les avons définis? Nullement.

Les générations scientifiques des premiers siècles n'ont pas eu à se prononcer en connaissance de cause sur tous les points de doctrine que soulève la très complexe dispute des universaux. Ils ne l'auraient pu d'ailleurs. Car ne l'oublions pas, la civilisation médiévale est une civilisation débutante. Or, il en est des pionniers de l'esprit comme des pionniers de la matière: ils avancent par étapes.

[1]) La définition exacte des termes peut seule, dans la question présente éviter de funestes confusions. M. Hauréau distingue les nominalistes outrés, les réalistes et les nominalistes. (Notices et extr. de qles ms. lat. de la bibl. nation. T. V. p. 256 — Paris 1892). D'accord avec Kleutgen, van Weddingen et d'autres, nous dirions dans le même sens, les nominalistes, les réalistes exagérés et les réalistes modérés.

C'est en étudiant la marche que suit une philosophie naissante que nous comprendrons la signification du problème des universaux au début du moyen âge.

L'histoire nous apprend qu'à son aurore, un mouvement philosophique, abandonné à lui-même, concentre tout son effort sur l'étude du monde sensible extérieur. Sonder la nature, pénétrer son secret le plus intime, telle est la préoccupation des premiers poètes rigvédiques, tel est le rève de tous ces physiciens antérieurs à Socrate qui écrivent des traités au titre si naïvement prétentieux περὶ φύσεως. La psychologie ou l'étude du moi et les synthèses n'apparaissent que plus tard; elles sont le fruit des époques de maturité.

Ces lois qui tiennent à la nature même de l'esprit humain régissent aussi l'évolution de la philosophie médiévale. Telle que nous l'avons exposée dans sa portée définitive, la question des universaux est fort complexe. Elle ne met pas seulement en cause de graves spéculations métaphysiques sur la nature des êtres, mais encore les importantes thèses de critériologie et de psychologie sur l'objectivité de nos représentations intellectuelles et sur leur origine abstractive.

Rien de plus naturel donc que dans les premiers écrits scolastiques le problème ne se montre pas sous ces formes compréhensives.

Bien plus, nous croyons qu'il n'eût point été posé de si bonne heure au moyen âge, sans le concours de circonstances fortuites. Car il n'est pas né spontanément. Au jour de la renaissance carolingienne du IX[e] siècle, les premiers hommes d'œuvre se sont avidement emparés des quelques débris de philosophie grecque qui avaient échappé à l'œuvre dévastatrice des invasions. Porphyre et Boèce ont été les initiateurs principaux du moyen âge et ce sont eux qui ont proposé comme une énigme, aux jeunes écoles de la Germanie, le problème ardu des universaux.

On sait que c'est autour d'une phrase de Porphyre, traduite et deux fois commentée par Boèce que gravite le débat. Porphyre décompose le problème en trois questions: 1) Les genres et les

espèces existent-ils dans la nature, ou ne consistent-ils que dans de pures fictions de l'esprit? 2) (S'ils constituent des choses) sont-ce des choses corporelles ou incorporelles? 3) Existent-ils en dehors des êtres sensibles ou sont-ils réalisés en eux?[5]) — Après avoir posé sa triple interrogation, Porphyre, dans son Isagoge, se refuse à la résoudre. Ajoutez que Boèce, dans son premier commentaire, se rallie à l'existence objective des universaux, tandis que dans son second commentaire il semble insinuer leur valeur de fiction mentale[6]), et l'on comprendra le désarroi des premiers scolastiques.

Avant d'aller plus loin, que l'on veuille bien remarquer les termes dans lesquels le problème est posé par Porphyre. La première interrogation peut nous tenir lieu des deux autres, puisque celles-ci n'ont de raison d'être que si on rejette le caractère purement subjectif des réalités universelles. Or cette première question est ainsi conçue: „Les genres et les espèces sont-ils des choses objectives ou ne le sont-ils pas?“ C'est-à-dire que le seul point en litige est celui de la réalité absolue des universaux. Leur rapport avec l'entendement, leur vérité n'est pas en jeu. En d'autres termes, Porphyre pose la question sous la forme métaphysique, et non pas sous la forme critériologique et psychologique.

C'est sous la même forme métaphysique qu'elle apparaît dans les gloses et controverses des premiers siècles. Et les scolastiques ont figé le problème dans ces cadres défectueux d'autant plus aisément, que cette tournure métaphysique répondait adéquatement à ce besoin spontané qu'éprouvent les intelligences enfantes de se reporter sur le monde extérieur, de chercher ce qui vibre sous les manifestations sensibles. Aussi bien, le problème des universaux ne sera résolu définitivement qu'à la fin du XIIe siècle, quand les préoccupations psychologiques se seront peu à peu infiltrées dans le programme des écoles. On peut dire au point de vue

[5]) Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.

[6]) Cousin, Introd. aux œuvres inédites d'Abélard 1836. p. LXVI et suiv.

historique que l'évolution du problème des universaux suit une marche parallèle à celle de la psychologie. Nous essaierons de marquer sous forme synthétique les étapes successives de son développement.

* * *

Les universaux existent-ils ou n'existent-ils pas dans la nature? Sont-ce des choses ou sont-ce des mots? Telle est la question sur laquelle, pendant trois siècles, quiconque se pique de philosopher, est tenu de donner son avis.

Ce sont des choses réelles; en d'autres termes l'homme, le cheval, l'animal existent hors de nous en ce même état universel que nous avons conscience de donner à ces divers êtres dans notre entendement: telle est la première réponse des philosophes du moyen âge; c'est celle du réalisme platonicien.

Pendant trois siècles le réalisme platonicien recueille des suffrages nombreux. Nous réduisons à trois les causes de ce succès obtenu par une théorie qui se heurte si vivement aux protestations de la raison.

D'abord, elle eut pour la défendre, un homme qui exerça sur le moyen âge un ascendant considérable, Jean Scot Erigène — J. Scot Erigène devance son temps et son temps ne l'a pas compris. A une époque où ses contemporains ne font que bégayer, Scot embrasse une synthèse intégrale. Pénétré des écrits de saint Denys l'Aréopagite, qui malgré leur philosophie individualiste, sont apparentés étroitement avec le néo-platonisme, il offre le spectacle étrange d'un homme qui à l'aurore d'une époque historique, réédite le panthéisme caracterisé d'une époque précédente, — celui de l'école d'Alexandrie, dont il n'a connu que quelques œuvres insignifiantes. J. Scot, pour rester logique avec son panthéisme, bien plus que pour répondre aux questions de Porphyre, affirme, dans les termes les plus catégoriques, l'existence objective des substances universelles. Bon nombre de ses successeurs prirent conseil du philosophe palatin pour résoudre le problème des universaux.

Une seconde raison explique à l'historien le succès du réalisme outré, qu'on pourrait appeler au moyen âge le réalisme éri-

génien. C'est que cette théorie paraît fournir une explication rationnelle à divers dogmes de la foi catholique, notamment à la transmission du péché originel. L'humanité, nous dit Odon de Tournai, par exemple, n'est que la collection numérique des individus existant à un moment donné; une substance unique vibre à travers ces existences éphémères. Quand Adam et Eve ont péché, la substance entière dans toutes ses ramifications alors existantes a été infectée et les générations à venir, vivant d'une vie anticipative dans cette substance viciée, ont tous pati de cette défaillance.[7]) On comprend que des raisonnements de ce genre aient conquis des adhésions à l'emporte-pièce à une époque où les questions de philosophie se posaient principalement sur le terrain de la théologie.

Mais il est une troisième cause, plus profonde, plus universelle qui doit avoir, ce nous semble, décidé de la conviction philosophique d'un grand nombre. C'est que le réalisme platonicien fournit au problème des universaux la plus simple des réponses. Si le monde extérieur est un ensemble de réalités universelles répondant adéquatement à nos idées abstraites, la vérité de nos conceptions est établie, ou plutôt elle apparaît comme un postulat évident, qu'on ne songe même pas à mettre en doute. Une doctrine aussi nette devait séduire des générations jeunes et avides de solutions dogmatiques.

Les réalistes outrés du IXe, X^e^, XIe et XIIe siècles se répartissent en deux groupes distincts. Les uns attribuent à l'essence universelle une réalité fondamentale dont sont tributaires tous les individus d'une même espèce, mais pour chaque espèce ils

---

[7]) Ecce peccavit utraque persona suggestione serpentis .... Si vero peccavit, sine sua substantia non peccavit. Est ergo personae substantia peccato vitiata, et inficit peccatum substantiam quae nusquam est extra peccatricem personam....... Si enim fuisset in aliis divisa, pro ipsis solis non inficeretur tota. Quia si peccassent istae, forsitan non peccassent aliae, in quibus esset salva humanae animae natura. — (de peccato originali, livre II, col. 1079. Patrologie de Migne. t. CLX) cfr. De Wulf. Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays Bas et la principalité de Liége 1895. p. 18 et suiv.

admettent une entité distincte. Fridugise et Remy d'Auxerre (IXe s), Gerbert (X^e s), Odon de Tournai (XIe s.), Guillaume de Champeaux, Adhélard de Bath, Gauthier de Mortagne, Gilbert de la Porrée (XIIe s), sont les principaux représentants de cette nuance du réalisme. — Les autres, se rattachant directement à J. Scot Erigène, prétendent qu'il n'existe qu'un seul être sous des formes diverses, Dieu, qui suivant l'expression typique du philosophe palatin „court en toutes choses" [8]). Aussi bien le panthéisme est l'aboutissant logique et nécessaire du réalisme, comme déjà Abélard l'a montré. Car, si les attributs des objets réels se mesurent sur les attributs des objets conçus, il faut reporter dans l'ordre de la nature, non seulement le genre et l'espèce, mais encore l'être dans sa détermination la plus générale. Pendant longtemps le panthéisme ne fut représenté que par Scot Erigène, mais il bénéficia d'une recrudescence caractéristique durant les trois derniers quarts du XIIe siècle. Le panthéisme du XIIe siècle marque le déclin d'une idée. De l'évolution organique et décadente d'un même principe viennent à naître successivement le panthéisme métaphysique de Thiéry de Chartres, le panthéisme mystique de Bernard de Chartres, le panthéisme profanateur de Guillaume de Conches, Joachim de Floris, Amaury de Bènes, enfin le panthéisme matérialiste de David de Dinant, le plus vil, le plus abject, qui est tombé sous le poids de ses propres excès.

* * *

Vis-à-vis des réalistes se dressent de bonne heure des contradicteurs nombreux. Il est une thèse sur laquelle tous sont d'accord et qu'ils affirment hautement en se réclamant d'Aristote et du bon sens, à savoir: „il n'existe que des individus dans la nature". — Reprenant l'alternative posée par Porphyre, ils tiennent que les universaux sont des fictions de l'esprit (nuda intellecta) et non des choses (subsistentia). Quant aux prétendues essences universelles qui hantent le cerveau des érigéniens, ce ne sont que de vaines chimères.

Nous n'avons qu'un nom pour désigner tout ce groupe de

[8]) Scot fait dériver Θεός, Dieu, de Θέω, courir.

philosophes: les adversaires du réalisme. Ils auront un mal immense à opposer une doctrine à une doctrine. Car ne l'oublions pas, ils devront se mesurer avec la vraie difficulté des universaux. Comme nous l'avons dit, il ne suffit pas, en effet, d'affirmer la substantialité des seuls êtres individuels, mais il importe de concilier cette thèse avec la valeur de nos notions universelles. Dans le réalisme outré, cette antinomie n'existe pas.

Or, les premiers philosophes du groupe que nous étudions en ce moment se sont bornés à défendre parallèlement ces deux théories, sans se demander si elles sont ou ne sont pas conciliables. Il convient d'interpréter leurs déclarations avec de prudentes réserves. On n'a pas suffisamment remarqué jusqu'ici que les premiers adversaires du réalisme, en soutenant la vraie théorie des universaux, ne savent pas et ne songent pas à l'étreindre sous ses angles nombreux. Quand ils disent que les universaux sont des abstractions conceptuelles, des mots, ils ne songent point pour cela à prendre position dans le nominalisme, tel que nous l'avons défini plus haut. Et quand ils parlent de représentations universelles, ils n'ont pas suffisamment mûri les lois de leur formation pour décider si ces formes de l'entendement ont une valeur purement idéale (conceptualisme) ou en même temps une valeur réelle (réalisme modéré). Ces nuances de la pensée ne se traduiront qu'après une lente élaboration qui remplit environ quatre siècles.

Les philosophes des premières écoles philosophiques de la Germanie reprennent la double alternative de Porphyre: les mots pour eux sont les opposés des choses, et comme ils se refusent à voir dans les universaux des réalités, ils les réduisent à des abstractions verbales.

Rhaban Maur, disciple d'Alcuin et professeur à Tours et à Fulde, n'a pas été au delà de ces affirmation générales; Heiric d'Auxerre, qui au milieu du IV[e] siècle suivit les leçons de Servat Loup et des professeurs de Fulde avant d'ouvrir l'école d'Auxerre, reflète les mêmes tendances dans les gloses qu'il a laissées sur les Catégories faussement attribuées à saint Augustin.

On croit communément que Roscelin, l'audacieux moine de Compiègne (XI[e] siècle), marque une étape dans le mouvement

des idées, et qu'il est le premier protagoniste du nominalisme médiéval. On ne possède de Roscelin aucun écrit. M. Hauréau avance son nom à propos d'un texte récemment découvert: Sententia de universalibus secundum magistrum R.[9]) Mais c'est là une conjecture. Nous ne connaissons Roscelin que par des textes peu nombreux de saint Anselme, d'Abélard, de J. de Salisbury. C'est un démolisseur, un critique qui a compris toute l'absurdité de la thèse platonicienne. Son œuvre est avant tout négative. A-t-il pris dans le débat une position plus caractéristique? A-t-il, comme on l'écrit communément, dénié à l'entendement le pouvoir même de se former des représentations universelles, en réduisant celles-ci, à l'instar du positivisme contemporain, à de purs sons, à des souffles de la voix (flatus vocis, verba)? N'oublions pas que suivant les habitudes de penser générales à son temps, Roscelin avait les yeux fixés sur la question de Porphyre. Se refusant à voir dans les universaux des choses (subsistentia) il en fait des mots (nuda intellecta). Entre les deux alternatives, il ne cherche pas de milieu, parce que Porphyre et Boèce n'en ont point signalé. Est-ce à dire que pour Roscelin, ces mots eux-mêmes aux formes générales, n'ont aucun sens et ne correspondent à aucune conception universelle? Rien dans les sources n'autorise à aller jusque là, et tout nous porte à croire que Roscelin n'a pas songé à trancher la question.

* * *

On peut dire en général que pendant le IXe, Xe et XIe siècles les adversaires du réalisme outré n'ont affirmé d'une manière principale et consciente que la thèse de l'existence des individus.

C'est la base fondamentale du réalisme thomiste vers lequel convergent tous les efforts. Isolée, c'est une base insuffisante, car elle est commune à la fois au nominalisme, au conceptualisme, au réalisme modéré.

Par la force des choses, et suivant le rythme d'une très lente formation, quelques problèmes psychologiques s'étaient fait jour dès le XIe siècle. L'homme, après avoir tourné son regard sur le

9) Hauréau. Not. et extr. de qlcs. ms. lat. (Paris 1892) T. V. p. 224.

monde au milieu duquel il vit, finit tôt ou tard par s'étudier lui-même. Chez saint Anselme de Cantorbéry, chez Abélard, on voit poindre les préoccupations relatives au processus de nos connaissances, à la génèse de nos représentations intellectuelles. Dès ce jour le problème des universaux se précise.

Pierre Abélard, le chevalier de la dialectique au XII[e] siècle, fait faire un grand pas à la solution définitive. Jamais il n'a surgi pour le réalisme platonicien de plus fougueux adversaire. Quelle était sa doctrine? On a fait de lui le fondateur du conceptualisme, comme on a fait de Roscelin le porte-drapeau du nominalisme. Que faut-il penser de cette assertion?

Une chose est claire: comme Roscelin, plus même que lui, P. Abélard insiste sur la valeur substantielle des seuls individus dans la nature. Mais il renchérit sur lui en affirmant d'une manière positive l'existence de conceptions universelles: nous nous représentons des éléments communs dans divers individus, et nous concevons ces éléments comme distributivement réalisables dans un nombre indéfini d'individus de même espèce. C'est que nos concepts sont abstraits. Or par l'abstraction nous saisissons les choses autrement que celles-ci n'existent hors de nous.[10]) Cette faculté de l'esprit est réelle. Abélard n'est donc pas nominaliste.

Est-il conceptualiste? En d'autres termes, Abélard enseigne-t-il positivement que cette forme universelle de notre esprit n'a qu'une valeur phénoménale, subjective, qu'elle n'a aucune base dans la réalité? Nous ne sachions pas que les déclarations du philosophe du Pallet autorisent cette assertion.

D'autre part, après avoir revendiqué la signification idéale du concept abstrait, Abélard a-t-il positivement montré son objectivité réelle? Est-il le fondateur de ce réalisme mitigé qu'on a rattaché au nom de saint Thomas d'Aquin. Nous ne le pensons pas davantage.

Abélard n'a pas songé à se prononcer nettement pour ou contre l'objectivité de nos représentations; il n'a pas pris position dans un débat qui n'était pas ouvert de son temps. Nous ne

---

[10]) voir les textes chez de Rémusat, Abélard I, 495.

doutons pas de la réponse qu'il aurait faite si la question avait été formulée. La théorie d'Abélard est toute entière dans l'esprit du thomisme; elle est exacte, mais elle est incomplète. Nous consentons à appeler Abélard du nom de conceptualiste, à condition qu'on définisse le conceptualisme dans l'histoire de la philosophie médiévale: „une théorie qui affirme la substantialité des individus et la valeur idéale des idées universelles, mais ne se prononce pas sur la valeur réelle de celles-ci.“

* *
*

On le voit, peu à peu les solutions se dessinent, se précisent. Nous pressentons le terme où conduira cette évolution. Abélard a renchéri sur ses prédécesseurs, d'autres renchériront sur Abélard.

Il ne reste qu'un pas à faire pour toucher du doigt la solution définitive. En étudiant de plus près le mécanisme de l'abstraction, on découvre la légitimité des lois de l'entendement. Abstraire, c'est considérer à part (abs-trahere). C'est étreindre par l'esprit un élément d'une chose, l'être, la grandeur, la couleur, en négligeant les notes individuelles qui s'attachent à cet élément dans la réalité. Considéré à ce premier stade, l'objet conçu n'est ni individuel, ni universel, il est simplement abstrait. Il nous représente un élément qui existe de fait dans la chose extérieure: notre concept représente donc fidèlement la réalité objective, mais ne la reproduit pas intégralement. — Vient ensuite une seconde opération de l'entendement: L'esprit s'empare de cette essence abstraite, absolue, et la conçoit comme applicable à un nombre indéterminé d'êtres de même espèce. Sous le regard de la réflexion, le concept, de purement abstrait devient universel. Mais, non moins que le premier, il est objectif; car si l'on considère les choses sans leur caractère individuel, elles possèdent réellement des raisons intimes, des déterminations semblables, quoique réellement multipliées. Ce sont ces déterminations qui sont l'objet propre de l'entendement.[11])

En résumé, le concept universel a, comme le concept abstrait,

---

[11]) Cf. Mercier, op. cit., p. 138 et le Cours de Psychologie, 2me éd. Louvain 1895, p. 333.

une base objective, et bien que la forme universelle, comme telle, soit un produit de l'entendement, le contenu de cette forme correspond à une réalité du dehors. Ainsi se trouve résolue l'antinomie apparente entre l'individuel de la nature et l'universel de l'entendement.

Ce qui est affirmé d'un grand nombre d'êtres, ce n'est pas le concept d'un genre ou d'une espèce, mais c'est l'objet même de ce concept ou la nature des choses.[12] Saint Thomas exprime ces idées en cette formule que les explications précédentes rendront claires: l'universel existe comme tel (formaliter) dans l'esprit, mais il a son fondement (fundamentaliter) dans les choses. „Quaedam sunt (eorum quae significantur nominibus) quae habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem animae, ut patet in universali".[13])

Les dernières générations du XIIe siècle n'ont pas su définir ces théories délicates avec la précision du docteur angélique, mais les idées que nous avons commentées sont contenues dans leurs déclarations. Il est certain que le réalisme mitigé apparaît avant la découverte des grands traités aristotéliciens. La scolastique n'a pas lu dans les pages suggestives de la Métaphysique ou du traité de l'âme la réponse que fait le stagyrite au problème des universaux; elle s'est ralliée à ses conclusions en commentant quelques bribes insignifiantes de l'Organon, à la suite de quelques abréviateurs de second ordre; et si elle s'est haussée jusqu'à la pleine vérité, elle le doit principalement à ses propres efforts.

Nous hésiterions à dire à qui revient l'honneur d'avoir trouvé le premier la formule adéquate du réalisme mitigé. Au rapport de Jean de Salisbury, l'historien des luttes que nous décrivons, Joscelin de Soissons aurait professé la même doctrine qu'Abélard, son contemporain. Elle est encore ébauchée par Robert Tulleyn[14]) et reprise dans ses lignes maîtresses par un écrit anonyme de la première moitié du XIIe siècle, liber de generibus et specie-

---

[12]) S. Thomas, de ente et essentia c. IV.

[13]) In libr. sentent, I. Dist. XIX. q. 5, a 1.

[14]) Hauréau. Hist. de la Phil. scol. I. 483. (Paris 1872.)

bus.[15]) Quoi qu'il en soit, c'est dans les dernières années du XII[e] siècle que le réalisme modéré marche définitivement à la conquête des intelligences.

On le devine dans les écrits de Simon de Tournai (entre 1176 et 1192) à qui on a fait l'injuste renom de rationaliste. Enfin il apparaît triomphant dans les écrits de Jean de Salisbury.

Penseur distingué, plein d'élégance, on peut dire que Jean de Salisbury résume en sa personnalité les résultats scientifiques de la première partie du moyen âge. Devant la débauche de pensées, qui se traduit dans les dernières élucubrations du panthéisme, cet homme convient vis-à-vis de lui-même de tout contrôler dans les idées d'autrui avant de rien accepter pour vrai. Il se reporte aux grands sceptiques de l'antiquité. Son doute cependant n'est pas le désespoir de connaître; il est dogmatique, comme l'âge auquel il appartient; c'est le recueillement prudent d'un homme qui se met sur ses gardes dans la recherche de la vérité. Voilà comment Jean de Salisbury a été amené à faire l'histoire de la philosophie. Il est le premier historien de la philosophie au moyen âge; il est peut-être aussi un de ses premiers psychologues.

Psychologue, il devait l'être, puisqu'il était observateur. Aussi bien, il n'a pu trouver la formule du réalisme modéré qu'en analisant le processus de nos connaissances, en délimitant ce qui dans la représentation intellectuelle reproduit fidèlement la chose (essence à l'état absolu) et ce qui résulte d'un travail subjectif (forme d'universalité).

La psychologie de Jean de Salisbury met en relief la dépendance des facultés les unes vis-à-vis des autres, et surtout la répercussion de la vie physiologique sur les autres activités de notre être. C'est un avant-goût de la doctrine d'Aristote, vieille de quinze cents ans, mais neuve pour les générations du XII[e] siècle.[16])

---

[15]) Cousin l'attribue à Abélard.

[16]) Dans la psychologie de Jean de Salisbury, tout ne lui appartient pas en propre. En effet, par l'intermédiaire des moines du mont Cassin, l'occident a connu dès le XII[e] siècle quelques travaux de la philosophie arabe. Au XII[e] Constantin l'Africain écrivit un traité où il reprend en psychologie les doctrines arabes, en physiologie celles de Gallien. Jean de Salisbury s'est inspiré de ce traité. Cf. Siebeck. Archiv f. Gesch. d. Philos. I. 528.

Le développement de la psychologie est un signe de la maturité de la philosophie scolastique. Les matériaux étaient rassemblés à la fin du XIIe siècle, il ne restait qu'à en faire la synthèse.

De brusques événements vinrent hâter ce travail. L'initiation de l'Occident émerveillé à la brillante littérature grecque et arabe fut le point de départ d'une renaissance aussi brillante que rapide. Dès les premières années du XIIIe siècle apparaissent des esprits synthétiques dont les visées compréhensives et le travail colossal frappent de stupeur. On peut se demander ce que serait devenue la scolastique si elle avait continué son développement autonome, abandonnée à ses propres forces et sans subir le contact du riche contingent d'idées léguées par les Arabes. Peut-être eût-elle enfanté avec plus de peine, mais aussi avec plus de gloire, les penseurs dont elle s'enorgueillit. Car le progrès qu'elle accuse du IXe au XIIe siècle est frappant et irrécusable. Nous n'en voulons d'autre preuve que le mouvement d'idées dont nous venons de faire l'esquisse — et le travail synthétique qu'a pu fournir un homme comme Jean de Salisbury, en n'ayant à sa disposition d'autres matériaux que les manuels imparfaits des siècles précedents.

* * *

Nous pensons pouvoir dégager de cette étude les suivantes conclusions: Le moyen âge a repris le problème des universaux dans les termes proposés par Porphyre. A la double alternative indiquée par le philosophe Alexandrin se rattache une double tendance philosophique. La première est celle du réalisme outré qui accorde aux choses universelles une réalité objective. La seconde est opposée au réalisme et s'inspire de cette idée fondamentale que l'existence appartient aux seuls individus.

La doctrine des adversaires du réalisme outré s'élabore lentement; elle se dessine avec peine, car elle se heurte à des difficultés qu'on ne soupçonne même pas dans la première théorie. Néanmoins elle finit par emporter la majorité des suffrages et après une lutte longue et âpre, elle apparaît à la fin du XIIe siècle, dominatrice et triomphante. Dans cette conquête progressive on

doit certes distinguer des étapes, mais il est téméraire d'opposer entre elles les solutions de Roscelin, d'Abélard et de Jean de Salisbury, et de leur donner la signification précise que l'on a attachée dans la suite aux termes nominalisme, conceptualisme, réalisme mitigé. En réalité, toutes les théories opposées au système Erigénien ne sont que des formes plus ou moins rudimentaires du réalisme mitigé, des phases que parcourt une même idée dans son évolution organique.

XXIII.

Miscellen.

Von

Dr. **M. Grunwald** in Hamburg.

12. Schelling.

[Aus der Campeschen Autographensammlung, sowie die folgenden Briefe, insoweit nicht anderes ausdrücklich vermerkt ist.]

An?

Hier, mein theuerster Freund, erhalten Sie, der würdige Sprecher unseres Parlaments, das Urtheil der Facultät über die eingefundenen 3 Preisschriften, welches ich so gefasst habe, wie es von Ihnen publicirt, und dann dem Programm einverleibt werden könnte. Wollten Sie den paar Perioden irgendwie mit einem eleganteren Ausdruck oder irgend etwas aus der syntaxis ornata unter die Arme greifen, so soll es Ihnen erlaubt seyn; sonst kann es dabey bleiben.

Da das Bewundern, wie wir neulich aus . . . haben, der Anfang der Weisheit ist, so werden Sie künftigen Montag dazu Veranlassung geben

Ihrem Freunde
Schelling.

An Dr. Gries[1]) in Jena.

[Gedruckte Einladung zur Mitarbeiterschaft an der von S. angekündigten Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche.]

---

[1]) S. über ihn: Aus dem Leben von J. D. Gries.

München, den 1. Febr. 1813.

Am Schluss:

Lachen Sie mich wegen des förmlichen, gedruckten Briefes nicht aus; es ist wegen des Drucks der Zeit, dass er Surrogat eines geschriebenen wird. Desto mehr lassen Sie, bester Freund, meine Bitte stattfinden! Was Sie senden wird willkommen seyn. Habe ich hier unten auch nicht viel Raum, so habe ich doch soviel, Ihnen zu sagen, dass ich nie aufhöre, mich Ihrer Freundschaft zu erinnern, und dass ich mich ungemein der Gelegenheit freue, Sie einmal wieder aus der Ferne zu begrüssen. Das Beste wäre, Sie trügen Ihre Beyträge selbst hierher zu Ihrem

S.

[Der Brief ist, nach einer Notiz auf der Rückseite, am 1. März 1814[2]) beantwortet worden.]

München, d. 29. Dec. 18

Es ist mir unmöglich, das alte Jahr zu Ende gehen zu lassen, ohne meine grosse Schuld bey Ihnen, liebster Freund, so weit es seyn kann, zu tilgen. Noch haben Sie meinen Dank nicht erhalten für den zweyten Theil Ihres Calderon, noch liegt Ihr Brief vom 23. März d. J., der den dritten begleitete, unbeantwortet vor mir. Was müssten Sie von mir denken, dürfte ich nicht auf dasselbe Gefühl bei Ihnen rechnen, das mir sagt, dass wir nie aufhören können, Freunde zu seyn, und das alte Sprichwort von der Liebe, dass sie, alt, nicht rostet, wenn nicht von jeder Freundschaft, doch gewiss von der unsrigen gilt. Ich will Sie mit der ganzen Litaney von Klagen verschonen, die ich anheben könnte über die vielen, unseligen Zerstreuungen meines hiesigen Lebens, zu denen bisweilen, wie es natürlich ist, wenn der Mensch nicht ganz nach seiner Neigung arbeiten kann, sich eine gänzliche Unaufgelegtheit und Verdrossenheit zu allem gesellt, wäre es auch ein Brief an einen so lieben und innig werthen Freund wie Sie. Wie es mir immer in solcher, gar oft nicht zu vermeidender Selbst-

---

[2]) Vgl. Schellings Leben 2 S. 342f. Der nächste Brief datirt vom 13. Oct. 13 [also nicht „undatirt". Vgl. Sch.'s L. S. 365] und ist am 21. Juni 1816 beantwortet worden, worauf Sch. am 28. Mai 1818 erwidert.

entfremdung eine wahre Wohlthat ist, durch den Brief und das herzliche Andenken eines alten Freundes wieder in mein Inneres geführt zu werden, so sind mir besonders die Sendungen des Calderon in unsrer poetischen Dürre ein wahres Labsal. . . . . Was soll ich Ihnen von den Herrlichkeiten der neuen Calderon'schen Stücke sagen, mit denen Sie mich bekannt gemacht haben, was von der Trefflichkeit Ihrer Uebersetzung? Das interessanteste war mir allerdings der Magus, wegen der nahe liegenden, auch von Ihnen berührten, Vergleichung mit unserm deutschen Faust. Die beyden Dichter unterscheiden sich doch von allen andern, die an denselben Stoff sich gewagt haben, so auffallend und stimmen dagegen in wesentlichen Zügen wundersam überein, wie in der Anknüpfung an Wissenschaft und im verklärenden Ende, das doch auch der deutsche Dichter im Sinn gehabt hat. Sie geniessen das Vergnügen, dass ein dankbares Publikum Ihrer Kunst und dem innigen Dichtergefühl, womit Ihre Uebersetzung durchdrungen ist, volle Gerechtigkeit widerfahren lässt. Insofern bedarf es keiner besonderen Aufforderung oder Aufmunterung, dass Sie ja fortfahren. Möchten Sie uns anderen, die nicht einmal Musse finden, spanisch zu lernen, nicht auch einmal den Dienst erzeigen, uns mit einem der schönsten Autos sacramentales bekannt zu machen? — Wie weh thut das Gefühl, in einem Brief so sehr im Allgemeinen bleiben zu müssen! Wir haben beyde soviel Gemeinschaftliches und von allem, was sich um diese Zeit begeben und begibt, wird dem Menschen das Herz so voll, dass Briefe zwischen Freunden, wie wir, kaum ausreichen, und ich doch auch dieses anführe als einen Grund, warum ich so schwer mich zum Briefschreiben entschliesse. Man hätte soviel zu sagen und kann es doch nicht, und lieber als in allgemeinen Reden möchte man den Freunden gar nicht schreiben. Da bleibt kein andrer Rath, als dass Sie Einmal sich doch entschliessen, den Wanderstab auch wieder in diese Gegend zu setzen. Auf viel Schönes und Herrliches kann ich Sie immerhin einladen. Zunächst die Abgüsse der atheniensischen Alterthümer, von denen ich behaupten möchte, dass kein Kunstkenner oder Forscher sich das vorstellen kann, was sie sind, und die er nun schlechterdings gesehen haben muss, um von aller

falschen Ansicht gründlich und gänzlich befreyt zu werden. Dann bald auch das grosse Museum von alten Kunstwerken, das unser Kronprinz zusammengebracht, und das keines seines Gleichen in Deutschland, wenig in der Welt zählen wird. Das ist freylich auch fast alles bey uns, und unter der übrigen Umgebung wird auch dieses fast zu Stein. aber für Etwas rechnen Sie doch gewiss auch einen alten Freund wieder zu sehen. Wie sollte es mich freuen, mich wieder einmal in traulicher Unterredung mit Ihnen zu ergiessen! Sie sind so leichtgeschürzt, eine Reise nach München ist für Sie der Entschluss einer Nacht; bey uns thät' es Noth, gleich die 4 Kleinen mitzuschleppen, die zu Hause recht artig und allerliebst, aber zu Reisen doch nicht allzu bequem sind.

Ich habe Ihnen nicht gedankt — aber nichtsdestoweniger habe ich mich erfreut über Ihre Aeusserungen wegen meiner Kabiren . . . ., die so wenige verstanden haben. Sie glauben auch noch an die Weltalter, was viele aufgegeben haben, meynend, weil ich so lange geschwiegen, es sey mit mir gar aus. Das ists doch nicht, und meine Zeit wird teuer.

Herzl. Grüsse von meiner l. Frau u. Bitte von uns beyden, uns in freundlichem Andenken zu behalten. Unverändert

Ihr treu ergebener
Schelling.

An Prof. Meyer.

München, d. 26. Aug. 12.

Soll ich Ihnen gestehen, dass ich nichts weniger erwartet habe, als von Ihnen mit einem Brief erfreut zu werden? Ich dachte Sie mir immer — remotum longe sejunctumque a nostris rebus, und nun rücken Sie mir auf einmal nahe in einer Gegend, wo ich kaum hoffen konnte, Ihnen jemals zu begegnen. Es bedurfte einiger Augenblicke mich zu überzeugen, dass der Brief wirklich von Ihnen, von dem nämlichen Freunde sey. zu dem vor (vielleicht grade) zwey Jahren mein Geist eine so starke Anziehungskraft fühlte, den ich aber fast als eine für mich neue vorübergehende Erscheinung betrachten musste. Bringen Sie mit dieser Freude nicht die lange Verzögerung der Antwort in Widerspruch.

Ihr Brief vom 5ten April ist bis Mitte Juny bey unsrem Freund Perthes liegen geblieben, es kommt also nur wenigstens die Hälfte der Schuld auf meine Rechnung. — Nur möchte ich Sie gerne festhalten, weil ich eine ungemeine Sehnsucht habe, mit Männern Ihrer Art umzugehen, da ich mich mit denen, welche billig meine Nächsten seyn sollten, meist langweile. —

Sie trauen mir (doch nur halb) den Gedanken zu, dass die Zeit keine blosse Denkform, sondern in der That etwas Wirkliches sey. Ich darf Ihnen wohl sagen, dass dieser Gedanke und das System der Zeiten selbst (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft), aber nach einem grösseren Massstabe als der ist, nach dem wir diese Begriffe nur in der Gegenwart anzuwenden pflegen, das Thema eines längst angekündigten, aber noch nicht vollendeten Buchs: die Weltalter, ist. Bin ich (vielleicht bald) so glücklich, Ihnen dieses Werk zu übersenden, so hoffe ich, Sie werden mit der Entwicklung und Darlegung des Wesens der Zeit zufrieden seyn. Sie sind aber auch, nebst höchstens zwey Menschen, der Einzige, den ich so über die Zeit reden hörte. In diesem Punkt ist fast alles Kantianer, oder beruhigt sich wenigstens darüber und schläft so zusagen an diesem Abgrund, der einmal aufgedeckt, für unser ganzes religiöses und wissenschaftliches Wesen einen ganz andern Gehalt geben wird.

Mathematische Beweise von übersinnlichen Sachen kann es nicht geben, weil hier alles auf Untersuchung beruht, nichts Dogma ist. Es lassen sich da nicht einmal feste Sätze hinstellen, wie von geometrischen Wahrheiten. Das Philosophiren ist zuletzt ein Erforschen der Wege Gottes, oder des Wesens, das da war, das da ist und das da seyn wird. Hier sind wohl Recherchen so nöthig, ja nöthiger, als in der Geschichte der Erde, der Geologie, oder in irgend einer anderen Historie. Die Faulheit, die sich vor Recherchen fürchtet, ist es, die alles mit der reinen Vernunft auf dem leichtesten Weg ausmachen möchte und desshalb Gott und seine Natur mit dem Verstand selbst in Widerspruch erklärt.

Was Sie mit einer Gewissheit, die keinen Zweifel verstattet, von Lessings Denkart in Bezug auf Mendelssohn mir mittheilten, war mir in sofern merkwürdig, als ich Jacobi'n. nicht einmal, von

dieser Seite im Unrecht glaubte. Bedenke ich, mit welchen Künsten wenigstens bey der gesammten nachgewachsenen Welt, jene Meynung hervorgebracht worden, die Sie bestreiten: so entsteht mir der Wunsch, den alten Mendelssohn noch in das ihm gebührende Recht auf Lessings wissenschaftliche Achtung wieder eingesetzt zu sehen, ehe die Meynung unwiderruflich auf ihm haftet. So wenig ich mit ihm sympathisire, so oft habe ich mir einen Mann seiner Klarheit zurückgewünscht, mit dem es doch möglich war, in's Reine zu kommen; um so mehr wünsche ich etwas zur Herstellung der Meynung über ihn in Ansehung jenes Punktes beyzutragen. Wollen Sie mit oder ohne Ihren Namen etwas über sein Verhältniss zu Lessing sagen (da sich sonst so bald nicht wieder Gelegenheit finden möchte), so biete ich Ihnen dazu eine Zeitschrift an, die ich demnächst herauszugeben gedenke und von der Ihnen Perthes das Nähere mittheilen kann. Sie sollten überhaupt so Vieles, das Sie mittheilen könnten, der Welt nicht vorenthalten. Ich bitte Sie, alles der Art, besonders literarische und historische Beyträge einstweilen jener Zeitschrift anzuvertrauen, die, ich hoffe es, einen lang gewünschten Vereinigungspunkt abgeben soll, indem sie nichts ausschliesst, was ganz und tüchtig ist und nur das Halbe, Lähmende, Tödtende, Unkräftige verfolgt. Dass Sie in Ansehung solcher Mittheilungen, bey denen es darauf ankommt, auf vollkommne Discretion rechnen dürfen, glaube ich Sie nicht erst versichern zu dürfen.

Leben Sie recht wohl, gedenken Sie meiner Bitte und erhalten Sie Ihre sehr werthe Gunst Ihrem

aufrichtigen verehrenden
Schelling.

An Kerner [Vgl. Sch.'s Leben I S. 93].

St.[uttgart], d. 13. Febr. 96.

Ich benutze Ihre Erlaubniss, Ihnen bald wieder zu schreiben, um so mehr, da mein letzter Brief so rasch und unbestimmt geschrieben war, dass er wohl einer Erklärung bedürftig seyn könnte. Ich hatte in diesem Brief Rhds.[3]) mit keiner Sylbe erwähnt, und

[3]) Reinhards.

zwar absichtlich, damit weder Sie noch er auch nur von ferne an eine Unbescheidenheit von meiner Seite denken können, die mir gewiss, soweit ich mich selbst kenne, fremd ist. Ich wollte bloss von Ihnen als Freund wissen, ob und wie man sich einige Zeit in Fr.[4]) oder in Hamburg aufhalten könne? Könnte ich wegen des erstern Punkts Rhds. Verwendung erhalten, so würde ich mich äusserst glücklich schäzen. Wegen des zweiten wollte ich bloss historische Nachricht, wie in Hamburg zu leben sein, und ob man sich dort ein Jahr ungefähr mit Schriftstellerei fortbringen könne? Ich weiss nicht, ob ich das lezte so deutlich gefragt habe. Aber mein Sinn war es. — Da ich gesonnen bin, in Deutschland einige Zeit einen literarischen Wirkungskreis zu suchen, so lange ich keinen andern kenne, — und Schriftstellerei ohnehin zum Gewerbemittel geworden ist — so würde mir das ziemlich gleichgültig seyn, w o ich für diesen Zweck lebe, und Hamburg hatte mir wegen der dort herrschenden Freiheit, und der Männer, deren Umgang ich mir vielleicht verschafft hätte, grössern Reiz, als irgend ein andrer Ort für mich. Es kommt alles auf die Forderungen an, die man an mich wegen meiner jezigen Stelle machen wird; ob ich sie beibehalte oder jenen Plan befolge. Doch genug und übergenug von mir!

Von hier aus kann meine Correspondenz wohl schwerlich sehr interessant für Sie werden. Ich bin zu kurz hier, als dass ich viele Bekanntschaften haben könnte — und den Geist des hiesigen Publikums kennen Sie. — Kämpf ist, wie Sie wissen werden, seit einiger Zeit hier. So viel ich merken kann, ist er — ausgebraucht, und die Hoffnung, die er sich machte, für seine Dienste in Basel [?] durch einen hiesigen Posten belohnt zu werden, war auf allzu grossen Glauben an die Erkenntlichkeit unsrer Machthaber gegründet. Unter der jezigen Regierung athmet man indess unendlich freier als unter der vorigen, da Heuchelei und Aberglaube jedem freien Geiste, wo er sich hinwendete, in den Weg traten. Die Verfolgung der Grundsätze hat aufgehört, und die Inquisitoren der vorigen Regierung scheuen das Licht. Dagegen ist der Geist

[4]) Fr. = Frankreich vgl. Sch's. Leben S. 94.

an Vergnügungen und Lustbarkeiten aufs neue erwacht, die fürstliche Familie selbst nimmt an allen Fröhlichkeiten der Stadt anteil, spielt Comödie, Masquerade u. s. w. Welche Wirkungen das haben wird, kann man schon jezt voraussehen. Indessen lebt man doch hier mit seinen Grundsätzen sicherer und freier, als irgendwo sonst in andern fürstln. Residenzen.

Ich hoffe, dass meine Correspond. für Sie mehr Interesse gewinnen wird, wenn ich aus meiner bisherigen eingeschränkten Lage getreten bin. Ist es nicht unbescheiden, so bezeugen Sie Rhd. in meinem Namen alle die Achtung, die man einem Manne seiner Art schuldig ist, und die Empfindungen, mit denen man sich gegen einen Vaterlandsgenossen hingezogen fühlt.

Glauben Sie mir wohl, dass ich Ihnen den Plan mit der Erziehungsanstalt, sobald ich Zeit gewinne, im Detail vorlege? Entschuldigen Sie mein eiliges Schreiben mit der Kürze der Zeit.

Ganz der Ihrige

Sch.

An Prof. Pfaff.

Leipzig, 6t. März 98.

Seitdem Du uns verlassen hast, liebster Freund, finde ich mich ganz einsam; ich eile Dir zu schreiben, um so wenigstens in die Ferne mit Dir zu reden. Die kurze Zeit, die wir zusammengelebt haben, wird mir unvergesslich seyn. Die galvanischen Experimente, die Du mir gezeigt hast, haben mir einige schlaflose Nächte gemacht. Die Kraft, die ich darin erblicke, sezt mich immer mehr in Verwunderung, je mehr ich darüber nachdenke. Du hast hier manche meiner Einfälle mit so vieler Güte aufgenommen, dass ich Dich um Erlaubniss bitte, Dir ferner einige mitzutheilen und Deine Meinung darüber zu hören. Was auch künftige Versuche finden werden, über die Idee zweier entgegengesezter Kräfte, (als gemeinschaftlicher Factoren der thierischen Bewegung) wird keine Erfahrung hinauskommen; mit dieser Idee hast Du a priori gleichsam die Gränze gezogen, innerhalb welcher unsre Begriffe stehen bleiben müssen. Ich betrachte alle weitere Versuche als blosse Bestätigungen dieses Dualismus der Principien in Nerven und

Muskeln; es bleibt nichts übrig, als die Natur dieser Principien näher zu erforschen. Du kannst dafür nichts entscheidenderes unternehmen als Versuche über den Ursprung und die Bestandtheile der electrischen Materie. Ich hoffe, dass wir uns, nachdem unsre Freundschaft so jugendlich angefangen hat, niemals fremd werden, und dass ich bisweilen etwas von Deinen Entdeckungen erfahre. Ich bin überzeugt, dass Du bestimmt bist, mit dem Galvanismus in's Reine zu kommen. — . . . . . Nicht einmal das Versprechen, Dir einen Brief für Jacobi zu schicken, kann ich erfüllen. Es war ganz unmöglich. Du erhältst aber einen Brief an Perthes, der Dich mit J. sogleich bekannt machen wird. Ich bitte Dich, ihm zu sagen, welche Hochachtung ich für ihn empfinde, und wie glücklich ich mich schäze, ihm bekannt zu seyn . . . .

Schelling.

13. J. G. Fichte.

[Hamburg. Mscr. IV, 53 No. 13.]

Gerstenberg[5]) an Villers.

Altona, 28. Aug. 1801.

. . Das Wort Intuition, so wie Kant es braucht, gerade ein Haupt- und Grundbegriff . . ., wodurch sich die Kantische Philosophie von der Fichtischen recht eigentlich unterscheidet . . . Ich möchte doch wissen, wie Fichte es anstellen wollte, . . . sich z. B. von der Patagonischen Grammatik, Prosodie u. s. w. eine intuitive Erkenntniss a priori zu verschaffen, wenn er nicht etwa, wider alle Erwartung, schon a posteriori im Besitz derselben ist . .

Jacobi, sagt mir unser Poel, wird sie bald in Paris selbst umarmen . . .

Altona, 5. Okt. 1802.

. . . Je mehr ich aber darüber nachdenke, desto dringender scheint mir — da ich doch sonst eben kein Symbolum Fidei in der Philosophie statuire — der Ausweg einer Formel zu werden, die ich etwa so ausdrücken möchte:

---

[5]) Der Dichter des Ugolino. Vgl. Isler, Briefe an Villers.

Ob wir

1. die absolute Richtigkeit der Kantischen Principien, und das Gegentheil davon,

2. die totale Richtigkeit der Fichtischen (des Fichtismus) ohne alle innern oder äussern Vorbehalt, ohne allen Syncretismus anerkennen? . . .

Caroline Schlegel an?

Jena, 9. Juni 94.

Fichte wird wahrscheinlich noch in diesem Monat Jena verlassen, er allein, denn die Frau muss bey dem Knaben bleiben, der nun seit 10 Wochen kränkelt, und so dass er beständige Wartung erfordert . . .

Schelling ist jetzt unser Tischgenosse. Steffens muss nun in Berlin seyn, ich bin begierig auf seine Bekanntschaft mit Fr. Schlegel und Schleyermacher. Hardenberg ist nicht hier gewesen.

A. W. Schlegel in Göttingen.

Jena, d. 10. May 99.

Dass Sie die Göttingische Welt erstaunlich weit zurück finden würden, sahe ich voraus — wenn nur Jena durch F.[ichte]s Entlassung nicht in der Folge eben dahin kommt! Es ist in seiner Sache eigentlich gar nichts geschehen weiter ausser die beyden Bittschriften der Studenten, die zweyte hatte St.[effens] aufgesetzt, sie war dem Anschein nach unterthänig, aber im Grunde äusserst keck, und hat gewiss die Herren recht sehr geärgert. Es wäre zu wünschen, dass sie gedruckt würde, weil in ihr der richtige Gesichtspunkt festgestellt, und die Hauptartikel von F.s Rechtfertigung angegeben sind; und zwar dass sie in einer gelesenen Zeitung gedruckt würde. wozu man das seinige gethan hat. Man muss nun sehen. F. muss den Druck seiner aktenmässigen Erzählung noch aufschieben, und kann unterdessen nicht verhindern, dass nicht Stücke daraus sollten bekannt gemacht werden. Er ist noch immer hier, und sein Aufenthalt scheint sich in die Länge zu ziehen. Jetzt hat er freylich auch keine Eil. Die Begebenheiten des Krieges (die uns unsererseits halb zur Verzweiflung bringen) mögen ihn sehr unentschlüssig machen, wohin er gehen soll.

Jacobis Brief ist äusserst seelenvoll und beredt. Das philosophische darin steht ganz auf der rechten Höhe, und so kräftig und schöne Worte sind über F. noch nicht gesprochen worden. Dagegen kann ich in seine Religion gar nicht eingehen — sie ist mir Aberglaube, ja der ganze Brief hat mich eigentlich überzeugt, dass Religion ohne Aberglauben gar nicht möglich ist, und dass daher die Philosophen besser thäten, die theologische Terminologie ganz abzuschaffen und nicht mehr von dem bewussten alten Herrn zu reden. Jak. erklärt F. für einen Atheisten — und ich glaube, dass er darin Recht hat, denn F. ist nun einmal ganz und durchaus ein Philosoph, und der Theismus ist philosophisch unmöglich. Ich wollte F. hätte nicht nöthig gehabt, sich überhaupt über seine Theologie zu vertheidigen, was er freylich wegen des Scheiterhaufen thun musste, und hätte sich ganz ins Gebiet der Sittlichkeit zurückgezogen. — Dann missbilligt Jak. die Einrückung der Aufsätze, auch des Fichteschen, und zwar mit Wendung, die offenbar darauf geht, dass er eine esoterische und eine exoterische Wahrheit statuirt, und den gemeinen Mann das depons des cartes nicht will sehen lassen — ein Aristokratisches Princip, welches ich nun gar nicht leiden kann. Aus diesen Rücksichten kann ich die Bekanntmachung des Briefes nicht wünschen, ob sie gleich von der philos. Seite sehr interessant wäre.

14. Fr. H. Jacobi.

Jakobi an Pastor Schulze in Hamburg.

Eutin, d. 21. Juni 1804.

. . . Mein Sohn ist ein fröhlicher Mensch, und meine Tochter Kläre voll Lachen wie Anna; die ganze Wirtschaft, denke ich, soll Ihrer Caroline behagen. Aus dem Philosophiren zwischen uns beyden mag daneben werden, was kann.

Reinholds Recension der Schellingslehre hat meinen Vorsatz, ein System meiner Ueberzeugungen zu schreiben, neu belebt. Wenn aber meine schlechte Gesundheit, wie ich zu fürchten Ursache habe, seine Ausführung mir nicht mehr erlauben sollte, so werden meine besseren Jünger diesen Mangel mehr als ersetzen. Unter diesen

steht mir Cajetan Weiller[6]) oben an, seit ich seine Anleitung zur freyen Ansicht der Philosophie gelesen habe. Tief ins Herz hat dieser Mann mir gesehn, und darum eine Menge Dinge, die ich zwar im Gespräch mit meinen Freunden oft geäussert, aber nie öffentlich bekannt gemacht habe, mir frisch vor dem Schnabel meines Gänsekiels wegnehmen können, welches ihm Gott vergelten möge. — Auch Jean Paul schreibt jetzt ein köstliches Buch hinter seinen Flegeljahren, welche ihm die Welt vergessen möge.

An Elise Reimarus.

2. Jan. 1805.

. . . Was die Herderin mit ihrem: Sie haben ihn gemordet sagen will, haben wir auch nicht ganz verstanden. Goethe allein betrifft es nicht, denn sie hat auch schon in einem früheren Brief an Luise gesagt: er wäre am gebrochenen Herzen gestorben und schien damit weit umstossenderes in seiner ganzen Lage andeuten zu wollen. Die arme Frau jammert uns sehr; aber ihr gar zu gierig ängstliches Getriebe um Abnehmung der Werke ihres Mannes, die sein Denkmal heissen, und wobey gar zu deutlich ihr durchaus um das Geld zu thun ist, benehmen dem Mitleid das Rührende und der ganzen Sache das Schöne des geliehenen Nahmens. Perthes hat auch uns geschrieben, dass ihr die grosse Summe von 21000 Thl. von dem Verleger gesichert sey, das lässt sich aber mit dem sonderbaren eigenen Getriebe der Frau nicht reimen . . .

Briefe Reinhards an Villers. No. 10.

[Hamburg. Mscr. IV, p. 58.]

Hambourg le 25 Germinal 11.

. . . Le pauvre Jacobi est presque toujours malade à jour passé. Son écuyer Köppen l'entretient et le console; mais aussi comme il le fait plus souvent parler philosophie il ramure plus souvent la migraine . . .

---

[6]) Vgl. Ueberweg Grundriss III[7] S. 298.

Hambourg, le 2 Trimaire 11.

. . . M. Jacobi ayant écrit qu'il irait passer quelques jours à Lubec, je vous prie à mon tour de lui remettre la lettre ci-joinde.

M. Jacobi se propose de passer quelques mois de l'hiver à Hambourg. Voilà peut être un motif qui pourra vous attirer chez nous . . .

Hambourg, le 9. Florial 11.

. . Jacobi a achevé son travail. Ainsi il ne se dérobera plus au printems; c'est le printems qui se dérobe . . .

15. Schleiermacher.

Herrn Geh. Ob.-Leg.-Rath Schulze Hwlgb.

Sie erwähnten neulich einmal einer neuen Ausgabe des Menexenus od. Schrift über ihn. Können Sie mir an die Hand gehen so werden Sie mich verbinden, da ich jetzt eben dabei bin meine Uebersetzung zu retouchiren.

Schleiermacher
28/3. 25.

XXIV.

Zur Sozialphilosophie der „Staatsromane“.

Von

Ludwig Stein in Bern[1]).

Die Staatsromane bilden ein Litteraturgebiet gar eigener Art. Sie lassen sich in keine der bestehenden litterarhistorischen Schemata ungezwungen einfügen. Schweben sie doch durchweg in der Mitte zwischen müssigem Spiel der Einbildungskraft und pedantischer Lehrhaftigkeit, zwischen dem harmlos neckischen Geplauder des tändelnden Poeten und dem leidenschaftdurchglühten Pathos des Revolutionärs. In der Form „sentimentale Idylle“, wie Erwin Rohde die Staatsromane mit einem Schiller'schen Ausdruck glücklich bezeichnet[2]), im Inhalt und ihrer Tendenz nach meist blutige Wirklichkeit bergend, erzeugen sie vermöge dieser ihrer Zwitternatur im Leser jene seltsam anheimelnde, geheimnissvolle Zwielichtstimmung, welche sich häufig genug in einen sozialphilosophischen Mysticismus umsetzt.

Die Einordnung der Staatsromane in eine bestimmte litterarische Kategorie erscheint uns irrelevant; ebensowenig können wir uns sonderlich für die Frage erwärmen, nach welchen Gesichtspunkten die einzelnen Staatsromane zu gruppiren seien. Ob man nämlich mit Robert von Mohl folgende zwei Gruppen der Staatsromane annimmt: I.) die Schilderung frei geschaffener staatlicher und gesellschaftlicher Zustände (von Plato bis Cabet), II.) die

[1]) Ein Kapitel des demnächst bei Enke in Stuttgart erscheinenden Werkes „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie“.

[2]) Der griechische Roman und seine Vorläufer, S. 196.

Idealisirung bestehender Einrichtungen (Xenophon's Kyropädie bis zu den Schriften Albrecht von Haller's)[3]), oder mit Friedrich Kleinwächter[4]) die Zweitheilung in politische und volkswirthschaftliche Staatsromane bevorzugt, ist für die Zwecke unserer Untersuchung eine Frage von nur untergeordnetem Belang. Nicht ihr Ideengehalt, sondern nur die symptomatische Bedeutung, welche wir dem Auftauchen der Staatsromane im Prozesse der sozialphilosophischen Evolution beizumessen nicht umhin können, nöthigt uns, dieser Litteraturgattung eine einlässliche Betrachtung zu widmen. Dabei ist es weniger der philosophische Gehalt, denn die psychologische Wirkung, welche das Auftauchen der Staatsromane im sozialphilosophischen Milieu des betreffenden Zeitalters hervorgerufen haben, was uns veranlasst, den Staatsromanen im Rahmen einer historischen Skizze der Sozialphilosophie einen eigenen Platz anzuweisen. Denn im Grunde waren weder die Verfasser der Staatsromane durchweg Philosophen, noch können diese Romane selbst ihrer überwiegenden Mehrzahl nach als philosophische Leistungen angesehen werden. Aber die Stimmung, welche das Erscheinen der Staatsromane in dem für sozialphilosophische Probleme empfänglichen Theil der Menschheit erzeugt haben, hat einen starken Stich in's Philosophische. Hat doch aller Utopismus etwas vom sozialphilosophischen Mysticismus an sich. Wie man nun den Mysticismus überhaupt als jenen ständigen Schatten bezeichnen könnte, welcher dem rein philosophischen Denken auf allen seinen Wegen vorausgeht, so den Utopismus als den mystischen Schatten der werdenden Sozialphilosophie.

Von vorne herein leuchtet wohl ein, dass jeder Staatsroman seinem Wesen nach nur stammelnder Ausdruck einer augenblicklichen politischen oder sozialen Krise ist. Bei erträglichen politisch-sozialen Verhältnissen liegt kein Ansporn zur Erdichtung eines Fabellandes oder utopistischer Staatszustände vor. Man kann

---

[3]) Robert v. Mohl, Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften I, 171 ff. u. S. 203. Die Litteratur über die Staatsromane ist hübsch zusammengestellt, Schlaraffia politica, Leipz. 1892, S. 294.

[4]) Die Staatsromane, Wien 1891, S. 7.

sicher sein, nur dann und dort auf Utopien zu stossen, wo die politischen und sozialen Wirrnisse sich bis zur Unerträglichkeit gesteigert haben. Ob man dabei an die Philosophen Platon, Xenophon und Zeno, an die Dichter Theopomp, Hekatäus, Euhemerus und Jambulus denkt; ob man sich das Zeitalter des Thomas Morus vergegenwärtigt, oder an Bacon, Campanella, Harrington und Vairasse sich erinnert; ob das Zeitalter Morelly's und Rousseau's oder das Cabet's in's Auge gefasst wird; ob man endlich an die mächtige Wirkung denkt, welche vor wenigen Jahren Edward Bellamy's „Looking backward“, an welche die Utopien Hertzka's, Gregorovius' u. A. nicht heranreichen, erzeugt hat: einerlei! Das Zeitalter, welches diese Utopien gebar, war stets ein politisch und sozial eminent bewegtes. Von den griechischen Utopien zeigt dies bereits in seiner bekannten feinsinnigen Weise Erwin Rohde[5]): „Seit ungeheure Ereignisse die Grundlagen althellenischer Staatenordnung erschüttert, eine auflösende Bildung auch in dem Einzelnen die sicheren Instinkte einer unbedingten Einordnung in die Organisation des Ganzen gelockert hatten, musste nun freilich auch die philosophische Kritik, wenn sie an dem Ideale einer durch abstrakte Ueberlegung gewonnenen Vorstellung von den Zielen des Staatslebens die thatsächlichen Verhältnisse der griechischen Städte und Staaten mass, das Ungenügende einer überall durch Noth und Zufall bestimmten und eingeengten Wirklichkeit unmuthig empfinden. Der Philosoph mochte sich durch Aufstellung der Gesetze eines Idealstaates über die blosse Negation des Wirklichen und Gegenwärtigen erheben, aber auch so kam er über unbefriedigte Forderungen und Wünsche nicht hinaus . . . Dieser Drang, das begrifflich so Deutliche nun auch im künstlerischen Bilde anzuschauen, trieb ihn mit Nothwendigkeit zur Erschaffung jener Dichtungsgattung, die man nach Schiller's Terminologie sehr wohl als „sentimentale Idylle“ bezeichnen könnte, zur Ausführung eines poetischen Bildes nämlich: in welchem der Kampf, die Spannung, die Noth der mangelhaften Wirklichkeit völlig abgeworfen wird, und das reine Ideal des

[5]) A. a. O. S. 196 f.

Denkers in freier und stolzer Gestalt sich als das echte Wirkliche darstellt."

Nicht anders erging es unserer Gegenwart, als Bellamy's sensationeller Staatsroman vor wenigen Jahren erschien. Wer nämlich feinhörig auf den Pulsschlag unserer Zeit lauscht, dem wird es kaum entgehen können, dass auch wir uns augenblicklich in einem mächtigen Gährungszustande, in einer augenscheinlichen gesellschaftlichen Krise befinden. Die alten Begriffe von Staat und Gesellschaft verblassen und verschwimmen immer mehr und mehr, während die neuen sich aus ihrem Dämmerzustand noch nicht zu merklicher Schärfe herausgearbeitet haben. Gewaltig brodelt es in den Köpfen. Man fühlt es mit der Stärke des Instinkts, dass man sich am Vorabend umwälzender, weltbewegender Ereignisse befindet; nur wagen es die Wenigsten, die letzten Consequenzen der uns bevorstehenden Erschütterung auszudenken.

Nun taucht eines Tages in einem entlegenen Erdenwinkel ein bis dahin völlig unbekannter Schriftsteller auf, der die uns peinigende Kluft der sozialen Revolution mit einem feingewobenen, rosenfarbenen Schleier verdeckt und uns solchergestalt einen berückenden Ausblick in das gelobte Land der sozialen Verheissung gewährt. Ist es da ein Wunder, wenn ihm alle Herzen freudig entgegenschlagen; wenn man sich von Bellamy z. B. in einen poetischen Opiumrausch lullen lässt, um die Schrecknisse der Uebergangsperiode zu verschlafen und zu verträumen? Wäre Bellamy's Buch nur halb so gut geschrieben, als es in Wirklichkeit ist: die Wirkung wäre doch keine wesentlich geringere gewesen; denn unsere Zeit ist für eine neue Utopie reif. Auf einen empfänglicheren Boden, als den heutigen, ist keine der zahlreichen früheren Utopien gefallen. Und hätte Bellamy das Buch nicht geschrieben, so hätte sich sehr bald ein Anderer dazu gefunden, der diese Aufgabe — mit reicherer Einbildungskraft ausgestattet und auf Grund einer umfassenderen Bildung — vielleicht noch glücklicher als Bellamy gelöst hätte. Jede Zeit erzeugt den Mann, den sie braucht, um aus den gegebenen Vorbedingungen die Herolde einer neuen Entwicklungsstufe auszugestalten.

Die Utopisten aber sind solche Herolde, welche das Heran-

rauschen einer neuen Zeit, d. h. einer höheren Entwicklungsstufe jeweilig künden. Man kann nämlich die merkwürdige Beobachtung machen, dass, in der Neuzeit zumal, jeder weitergreifenden und in die Tiefe gehenden sozialen Bewegung ein Utopist als Fahnenträger vorangegangen ist.

Die erste neuzeitliche Utopie ist die des Thomas Morus (erschienen 1516). Ein Jahr darauf schlug Luther in Wittenberg seine 95 Thesen an und gab damit das Signal zum Ausbruch der Reformation, deren Ziele zwar religiöser Natur waren, deren Ausgangspunkt jedoch ein sozialer gewesen ist. Denn der Bauernkrieg von 1525, welcher der Reformation mächtig vorgearbeitet hat, war im Wesentlichen eine — freilich unbewusste — soziale Bewegung. Ein Wendel Hipler, Thomas Münzer oder Johann von Leyden waren, historisch betrachtet, sozialistische Schwärmer, die freilich mehr aus Instinkt, aus dem Drang der unerträglich gewordenen Verhältnisse heraus, denn nach bewussten sozialen Prinzipien die Fahne der Revolution entfaltet haben.

Etwa ein Jahrhundert später findet die Utopie des Thomas Morus eine bemerkenswerthe Reihe von berufenen und unberufenen Nachahmern. Der englische Lordkanzler Bacon schreibt seine Nova Atlantis (1621), Campanella seinen Sonnenstaat (1630), Harrington seine Oceana (1656), Vairasse seine Histoire des Sevarambes (1677), — lauter Staatsromane, die nach dem Muster der Utopie eine glückselige Insel schildern, wo politische und soziale Idealzustände herrschen. Und was folgt historisch auf diese Wiederbelebung des Staatsromans? Wieder eine grosse soziale Bewegung, welche um die Mitte des 17. Jahrhundets (1648) in England ausbrach, deren Adepten man in der Geschichte als „Levellers“ bezeichnet. Aus diesen Puritanern oder Levellers, die sich durch stark kommunistische Tendenzen auszeichneten, zweigte sich die grosse Secte der Quäker ab, aus denen wieder die sozialistische Secte der Shaker, die sich über ein Jahrhundert lang unter streng kommunistischen Verhältnissen erhalten hat, herausentwickelt hat.

Im 18. Jahrhundert schrieb Morelly den Staatsroman „Basiliade“ (1753), zu deren Vertheidigung er zwei Jahre darauf (1755) seinen „Code de la nature“, ein sozialistisches Manifest, herausgab.

Rousseau schreibt seine „neue Heloïse" (1671). Und was war die Folge? Die grosse französische Revolution, die von Hause aus einen stark sozialistischen Beigeschmack hatte, der jedoch durch das Ueberwiegen des bürgerlichen Elements vorerst noch zurücktrat.

Ein weiteres Jahrhundert später endlich erschien der letzte Staatsroman in grossem Stile. Cabet's Voyage en Icarie (1842). Hier sind die Grundlinien eines kommunistischen Staatswesens scharf und fest gezogen, auch die Details der kommunistischen Staatseinrichtung in allen Verzweigungen mit einer fast pedantisch zu nennenden Genauigkeit angegeben — ganz ähnlich wie bei Bellamy, der sich überhaupt vorwiegend an Thomas Morus und Cabet angelehnt hat. Was folgte nun historisch auf Cabet's Voyage en Icarie 1842? Das blutige Revolutionsjahr 1848, aus dessen Schosse der deutsche Sozialismus hervorging, der, wie es scheint, dazu berufen ist, die geschichtliche Stellung des Sozialismus scharf auszuprägen. Es kann unmöglich ein blosses Possenspiel des Zufalls sein, wenn bisher, wie wir nachgewiesen haben, auf jeden bedeutsamen Staatsroman eine grosse soziale Bewegung gefolgt ist. Die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge verbietet eine solche Auslegung. Aus dieser historischen Zusammenstellung muss die philosophische Betrachtung, die ja der Gesetzmässigkeit in den Erscheinungsformen der geschichtlichen Begebenheiten nachzuspüren hat, vielmehr mit Nothwendigkeit folgern, dass zwischen dem Erscheinen der Staatsromane und dem Ausbrechen grosser sozialer Bewegungen ein enger Causalnexus herrschen muss. Jedesmal, wenn die materiellen und geistigen Bedingungen zu einer mächtigen sozialen Bewegung in der Gesellschaft gegeben sind, treibt die Zeit einen Staatsroman in grösserem Stile aus sich heraus, der das Hereinbrechen einer Revolution etwa ähnlich ankündigt, wie das ferne verzitternde Rollen des Donners den Ausbruch eines Gewitters anzeigt. Und so sind denn die Utopisten recht eigentlich nur die poetischen Sturmvögel, die das orkanartige Heranrauschen einer neuen Zeit künden.

In dieser geschichtsphilosophischen Beleuchtung gesehen, gewinnen die Staatsromane erst eine symptomatische Bedeutung. Sie bilden ein Sturmsignal, das mahnend und warnend an die jeweilige

Gesellschaft ergeht, selbst die bessernde Hand an die Schäden der betreffenden Gesellschaftsordnung anzulegen, um den verheerenden Wirkungen des sonst unvermeidlich hereinbrechenden Sturmes vorzubeugen.

Einige dieser Staatsromane, namentlich solche, die entweder Philosophen zu Verfassern haben, oder sich durch ihren philosophischen Gehalt auszeichnen, mögen hier mit der dieser Litteraturgattung gegenüber gebotenen Knappheit skizzirt werden. Zu erschöpfender Behandlung aller Staatsromane liegt umsoweniger Anlass vor, als das vortreffliche Büchlein „Schlaraffia politica. Geschichte der Dichtungen vom besten Staate“, das einen anonym schreibenden Heidelberger Professor zum Verfasser hat, in anmuthigster Form wissenschaftlich befriedigende Auskunft gewährt[6]).

Mit dem Typus aller Staatsromane, mit Platon's „Staat“ haben wir uns an anderer Stelle bereits wissenschaftlich ebenso auseinandergesetzt, wie mit Zeno's „Politie“ und Plotin's phantastischen Plan einer „Platonopolis“. Es erübrigt also an dieser Stelle nur noch auf die platonische Atlantissage zu verweisen, deren mythischer Charakter heute ausser Frage steht. Diesem ältesten Denkmal einer sozialen Utopie, dem Franz Baco von Verulam eine „Nova Atlantis“ vielleicht ebenso zur Seite gestellt, wie er dem Organon des Aristoteles ein „Novum Organon“ entgegengesetzt hat, haften bereits viele Merkmale einer kommunistischen staatlichen Daseinsform an. Die „Atlantis“, d. h. das um 9000 Jahre rückwärts projizirte Athen, deren Einrichtungen Platon andeutungsweise im Timäus[7]), ausführlicher im unvollendet gebliebenen Kritias[8]) geschildert hat, vereinigt bereits mit der gütergemeinschaftlichen Produktion jene Kasteneintheilung, wie sie der platonische „Staat“ konsequent durchgeführt hat. In einer Beziehung war die platonische Atlantissage

[6]) Anspruchsvoller, aber wissenschaftlich unzulänglich ist Kleinwächter, „Die Staatsromane, Wien 1891; vgl. meine Anzeige, Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VI, S. 436—439.

[7]) p. 20 D—25 E.

[8]) p. 110 ff.; die Litteratur über die Atlantissage in „Schlaraffia politica“ S. 295: dazu O. Kern, zu der platonischen Atlantissage, Archiv für Gesch. d. Phil. Bd. II, S. 175 ff. F. Sander, über die platonische Insel Atlantis, Bunzlau 1893.

weit mehr vorbildlich für die späteren Staatsromane, als selbst der platonische „Staat", indem nämlich die Ueppigkeit der Vegetation, der Reichthum gewerblicher Erzeugnisse, sowie die von Edelmetallen „strotzenden Paläste und Tempel" wohl in der „Atlantis", nicht aber im „Staat" heimisch sind. Gerade die Schilderung des schwelgerischen Ueberflusses bildet ja das Characteristikum der meisten Staatsromane.

Xenephon's „Kyropädie" wird nur uneigentlich zu den Staatsromanen gezählt. Es handelt sich hier weit eher um das Prototyp eines Fürstenspiepels, wie er unter dem Titel „de regimine principum" selbst im Mittelalter sporadisch auftauchte und besonders im Zeitalter der Renaissance im Schwange war, denn um einen eigentlichen Staatsroman. In der Person des älteren Cyrus wird uns[9]) die Idealgestalt eines Herrschers geschildert. Dem kommunistischen Grundzug des platonischen Staats steht in der Kyropädie das Modell einer aristokratischen Monarchie gegenüber. Nicht das Innenleben der Gesellschaft, deren Funktionen kaum gestreift werden, sondern das Aussenleben des Idealfürsten, welches Xenophon mit der pedantischen Akkuratesse eines Oberceremonienmeisters schildert, bildet den Inhalt und die Tendenz dieses Buches. Die behagliche Breite, welche er den Funktionen der verschiedenen Hofchargen und Verwaltungskörper widmet, kommt der Geschichte der Nationalökonomie eher zu Gute, als der der Sozialphilosophie. Ebenso interessiren die in der Kyropädie entwickelten Erziehungsgrundsätze die Pädagogik weit eher, als die historische Erforschung der sozialen Probleme, zumal sich von diesen in dem vielgelesenen Schulbuch kaum eine dürftige Spur findet. Und mag immerhin Xenephon's Kyropädie das Modell gewesen sein, nach welchem Albrecht von Haller seinen „Fabius und Cato" (1774), „Uson" (1771) und „Alfred" (1774), Fénélon seinen „Télémaque", sowie die anderen zahlreichen Verherrlicher von Idealfürsten[10]) ihr resp.

---

[9]) Kyropädie, I 5, besonders VII u. VIII.

[10]) Vgl. darüber, Schlaraffia politica, 146 ff. In der französischen Litteratur des 16. Jahrhunderts spielt „La Mesnagerie de Xenophon" keine geringe Rolle (man denke an Montaigne und la Boétie). Besonders der Herzog von Sully war von Xenophon's Kyropädie inspirirt; vgl. Espinas, histoire des doctrines économiques, Paris, 1896, p. 128 ff.

Exemplar gezeichnet haben, so darf eben nicht übersehen werden, dass auch die Copien der „Kyropädie“ nur sehr lose mit jener Litteraturgattung zusammenhängen, die wir oben als Staatsromane charakterisirt haben. Den übrigen Staatsromanen der griechischen Diadochenzeit, als da sind: das achte Buch der philippischen Geschichten des Historikers Theopomp[11], die kimmerische Stadt des Hekatäus von Abdera[12], das panchäische Land des Euhemerus[13], dessen „heilige Urkunde“ ein vollkommen utopistischer Reiseroman ist, die Südseeinsel des Jambulus[14] u. s. w., wohnt ein so winziger sozialphilosophischer Gehalt inne, dass wir sie füglich an dieser Stelle — unter Hinweis auf die trefflichen Ausführungen Rhode's — übergehen können.

Das christliche Mittelalter hat einen eigentlichen Staatsroman nicht gezeitigt. Selbst die Chiliasten haben es bei allem Ueberschwang zu einer umfassenden, in sich geschlossenen Schilderung des tausendjährigen Reiches nicht gebracht. Die ausgedehnte Litteratur der Millenarier setzt erst im Reformationszeitalter ein, um sich bis in unsere Gegenwart hinein ungeschwächt fortzuspinnen[15]. Die Allerweltssage von „Barlaam und Josaphat“ ist mehr Fürstenspiegel, als Staatsroman. Die arabische Cultur hat freilich einen socialphilosophischen Roman grossen Stiles, den Hai ben Yokthan des ibn Tophail, hervorgebracht, welcher in der reichen Litteratur der „lauteren Brüder“ lebhafte Nachfolge geweckt hat. Die vergleichsweise reifen sozialphilosophischen Einsichten, die den Roman ibn Tophail's auszeichnen, haben uns indess veranlasst, an anderer Stelle das Werk zu besprechen, so dass wir an dieser auf die betreffenden Ausführungen ebenso verweisen müssen, wie auf die dort geschilderten sozialen Bewegungen der Chiliasten und Wiedertäufer, die ja als praktische Utopisten durch die Nabelschnur der Millenariumslitteratur mit den Staatsromanen verwachsen sind[16].

---

[11]) vgl. Rhode a. a. O. S. 204.

[12]) Ebda, S. 208 ff.

[13]) Ebda, S. 220 ff.

[14]) Ebda, S. 224 ff.

[15]) Vgl. A. Sudre, Gesch. des Communismus etc. Berlin 1882, S. 145 ff., sowie den Nachtrag „moderne Millenarier“, S. 447 ff.

[16]) Es geschieht dies in der 19., „Die Sozialphilosophie der Patristik und

Zwischen der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises eines Volkes und dem Auftauchen von Staatsromanen besteht ein psychologisch naheliegender Causalzusammenhang. Das Erschliessen neuer Erdtheile mit völlig abweichenden sozialen Institutionen der dort hausenden Menschenrassen verleiht naturgemäss der ethnologischen Phantasie neue Schwingen. Schon im Alterthum ist ein Zusammenhang zwischen dem „Weltreich" Alexander's und dem „Idealstaat" Zeno's bemerkt worden. Ebenso scheint uns zwischen der Entdeckung Amerika's und der Utopie des Thomas Morus ein tieferer, feinspüriger historischer Beobachtung sich unabweislich aufdrängender Causalnexus zu bestehen. „Unzweifelhaft ist Thomas Morus auf seine Ideale geführt worden durch die Schilderungen, die Reisende, ja die sogar schon der erste Reisebericht des Columbus von den Zuständen auf den Antillen und anderen amerikanischen Inseln gegeben hatten. Wir hören dort, abgesehen von der entzückenden Natur, der körperlichen Grösse und Gesundheit u. dgl. m. von einer Staatsverfassung und von Einrichtungen, die wir ganz deutlich in der Utopie wiedererkennen; ja selbst Einzelheiten, wie z. B. die Verwendung des Goldes scheinen unmittelbar übernommen zu sein"[17]). Lässt doch Morus die erzählende Hauptperson seines Staatsromans, Raphael Hythlodaeus, an der Expedition des Amerigo Vespucci theilnehmen, woraus ja zur Genüge erhellt, in wie naher Ideenassoziation die Entdeckung Amerika's zur Conception der Utopie steht. Bei der Reichhaltigkeit der Litteratur über Thomas Morus und seine Utopie[18]) wird man von uns weder eine Schilderung der bekannten Lebensschicksale, noch eine Würdigung des litterarischen Charakters dieses merkwürdigen

---

Scholastik" betitelten Vorlesung unseres im Erscheinen begriffenen Werkes über „die soziale Frage im Lichte der Philosophie".

[17]) Schlaraffia politica, S. 63.

[18]) Der Titel der ersten Auflage lautet: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1515—16. Ueber Morus vgl. das tüchtige Buch von Karl Kautsky, Thomas Morus u. seine Utopie, Stuttgart 1888, sowie die einschlägige Litteratur über die Staatsromane. Einen zuverlässigen Text der Utopie verdanken wir Vict. Michels und Theob. Ziegler, Thomas Morus Utopia (lateinische Litteraturdenkmäler des XV. u. XVI. Jahrh. herausg. von Max Herrmann), 11. Heft, Berlin, Weidmann, 1895.

Mannes erwarten. Wir setzen vielmehr die Kenntniss der Persönlichkeit des Morus ebenso wie die der übrigen von uns behandelten Sozialphilosophen stillschweigend voraus.

Dass die Utopie (gebildet von οὐ τόπος = Nusquama = Nirgendheim) nach Anlage und Absicht mehr war, als eine müssige humanistische Spielerei, geben wir Kautsky unbedenklich zu[19]). Sie ist vielmehr die bitterste, galligste Satire auf die gesellschaftlichen Zustände jenes Zeitalters im Allgemeinen, sowie die englischen, die dem angehenden Grosssiegelbewahrer des Inselreiches doch am Nächsten lagen, insbesondere. Die erbarmungslose Kritik, welche Morus im ersten Theil seiner Utopie an den sozialen Zuständen seines Zeitalters, besonders aber seiner Heimath geübt hat, war vielleicht für die Entstehung sozialphilosophischer Ideen und sozialpolitischer Parteien entscheidender, als die positive Ausmalung der Rechtssitten und Staatsinstitutionen der Insel „Nirgendheim". Thomas Morus' „Utopien" bildete in Verbindung mit der Erweiterung des geographischen Gesichtskreises jener Zeit den Sauerteig in dem nunmehr erfolgenden Gährungsprozess der sozialphilosophischen Ideen. In Wirklichkeit wird erst mit dem Erscheinen von Thomas Morus' „Utopie" die „soziale Frage" aufgerollt.

Das fermentirende Element in der Utopie war indess weniger ihr positives Staatsideal, das für jeden nüchtern Denkenden neben manchem Lockenden gar vieles Anstössige und Abstossende enthält, sondern weit eher ihre beissende und zersetzende Kritik des Bestehenden. Aus dieser Kritik sog der nunmehr hervorkeimende Sozialismus sein bestes Mark. Von jeher und bis auf den heutigen Tag liegt die starke Seite des Sozialismus in der Schwäche seiner Gegner. — Verglichen mit dieser sozialphilosophischen Tragweite der Utopie ist ihr Inhalt und philosophischer Gehalt ein dürftiger zu nennen.

Ueber die wirthschaftliche Einrichtung der Fabelinsel orientirt uns der folgende knappe Bericht Raphael's[20]). Die Insel zählt

---

[19]) A. a. O. S. 265 ff. Auch der jüngste Interpret der Utopia, Gustav Louis, Programm, Berlin 1895, S. 15, verwahrt sich dagegen, in der Utopia eine einzige grosse Facetie zu erblicken.

[20]) Vgl. „Schlaraffia politica", S. 19.

vierundzwanzig ganz gleichmässig erbaute Städte; alle Anstalten und Einrichtungen, Gesetze und Gebräuche sind gleich. Jeder Stadt ist ein Minimum von zwanzigtausend Schritten Grundgeländes zugewiesen, dessen Bebauung unter einzelne Ackerbaufamilien vertheilt ist, jede Familie besteht aus vierzig Männern und Frauen und zwei Sklaven. Alljährlich kehren zwanzig Ackerbauer, die zwei Jahre Ackerbau getrieben haben, in die Stadt zurück und werden durch zwanzig andere ersetzt.

Werthvoller sind uns die Grundlinien der Staatsverfassung, wie sie Morus gezogen hat. Je dreissig Familien wählen jährlich einen Vorsteher (Phylarchen) und aus der Zahl der Vorsteher wird dann in geheimer Abstimmung unter vier Kandidaten ein Fürst auf Lebenszeit erwählt, dem die übrigen Vorsteher als Beamte beigeordnet sind. Ausser dem Ackerbau hat Jeder ein seinen Fähigkeiten und Neigungen entsprechendes Handwerk zu erlernen, doch ist es Jedem gestattet, später zu einem anderen Handwerk überzugehen (ganz so auch bei Bellamy). Gleiche Handwerke gruppiren sich zu einer Familie. Die Arbeitszeit ist auf sechs, die Schlafenszeit auf neun Stunden festgesetzt. Bei intensiverer Arbeitsweise ist die Kraftverschwendung eine geringere, so dass sechs Stunden für die Deckung der Lebensbedürfnisse ausreichen[21]). Dann folgt ein gemeinsames Mahl, das, namentlich an den Abendmahlzeiten, durch Gesang, Spiel und Unterhaltung gewürzt wird. Die übrige freie Zeit wird für die Ausbildung des Geistes verwendet, zum Selbstlernen oder zur Anhörung von Vorträgen, welche von Priestern und Solchen gehalten werden, die sich durch Talent dazu qualifiziren. In jedem Stadtviertel ist ein Markt, wohin alle Bewohner der Insel ihre Waaren bringen und gegen andere eintauschen; hier wird nicht übervortheilt, denn jeder nimmt nur das Nothwendige. Wanderlustige können einen Pass zur Reise erhalten, brauchen aber Nichts mitzunehmen, da sie ja auf der Insel überall zu Hause sind und unentgeltlich gespeist werden. In Utopien giebt es natürlich keine Geld-, vielmehr nur reine Naturalwirthschaft.

---

[21]) Der Normalarbeitstag kann je nach Bedürfniss laut Volksbeschluss verkürzt oder verlängert werden.

Was an Naturproducten jährlich erübrigt wird, bringt man in's Ausland, wo es eingetauscht oder an Arme verschenkt wird. Gold und Silber soll man zu Schmutzgefässen, bezw. Nachtgeschirren verwerthen, um sie im Fall der Noth veräussern zu können. Die Juwelen dienen nur als Kinderspiele. Alle legen sich in ihren Freistunden auf Wissenschaften und Erfindungen, wobei man sich erinnere, dass das Buch unter dem Zeichen der Entdeckungen geschrieben ist. Verbrecher werden zu Knechten herabgewürdigt, die in Ketten gehen und die schwersten Arbeiten verrichten. Hingegen werden Einwanderer aus anderen Staaten fast so mild wie Bürger behandelt. Mädchen dürfen nicht vor dem achtzehnten, Männer nicht vor dem zweiundzwanzigsten Jahre heiraten. Die Ehe ist heilig und darf nur in besonderen Ausnahmefällen gelöst werden. Man sieht, dass Morus trotz seines Radikalismus weit davon entfernt ist, die freie Liebe zu verkünden. Ein Strafgesetzbuch giebt es nicht; über Verbrechen wird von den Richtern nur von Fall zu Fall entschieden, wie die Bewohner Utopiens denn überhaupt sehr wenige Gesetze haben, die aber jeder Bürger genau kennen muss. Staatsangelegenheiten dürfen nie in öffentlichen Verhandlungen besprochen werden; wer dies privatim thut, den trifft Todesstrafe! Der Krieg ist bei ihnen verpönt; sie halten ihn für etwas Thierisches und Verwerfliches. Nichts ist ihnen lächerlicher denn Kriegsruhm, wenn sie gleich sonstigem Ruhm nicht abhold sind, da sie ja ihren berühmten Männern Statuen setzen, um die Jugend anzueifern und aufzumuntern. Trotz alledem muss jeder Bürger wehrhaft sein, um im Falle der Noth sein Vaterland vertheidigen zu können. Internationale Verwicklungen fürchten sie nicht, da die Insel gegen feindlichen Anfall geschützt ist, wobei man bedenke, dass für Morus Utopien England und die Hauptstadt Amarautum London ist, wie er denn überhaupt hier ein Programm der englischen auswärtigen Politik entwirft, das später von England in grossen Zügen festgehalten und befolgt worden ist.

Die Frauen und Kinder ziehen mit in den Krieg, damit die Männer angesichts ihrer Familie zur Tapferkeit angefeuert werden und begeistert in die Schlacht ziehen. In der Religion herrscht die weitesgehende Toleranz. Jeder kann anbeten, wen er will, wenn

er nur sonst seine Pflicht als Staatsbürger erfüllt. Man darf wohl seine Mitbürger zu belehren und zu überzeugen suchen, aber nicht zum Glauben zwingen. Religion ist, wie auch der heutige Sozialismus sagt, Privatsache. Die Priester werden von jeder Secte gewählt und sind dann gleichzeitig Lehrer und Sittenwächter; auch Frauen sind zur Priesterschaft wählbar. Hingegen ist Niemand zu einem Staatsamt wählbar, der nicht an die Seele und ihre Unsterblichkeit glaubt.

Der erste und letzte Tag eines jeden Monats sind Festtage, die in Gotteshäusern gemeinschaftlich feierlich begangen werden, wo aber jeder zu seinem Gott beten kann. Vor der Feier findet eine allgemeine Versöhnung zwischen Allen statt, so dass man freudigen und heiteren Sinnes das Fest begehen kann.

Die philologische Detailfrage, ob und in welchem Umfange sich die Utopie des Morus an antike Vorbilder, insbesondere an Platons „Staat“ anlehnt, kann uns in diesem Zusammenhange ebensowenig beschäftigen, wie die ästethische Doktorfrage, ob dieses entzückendste Opus des Humanismus ein schriftstellerisches Meisterwerk, oder nur „das phantastische Gedankenspiel einer verrauschenden Stunde“ [22]) ist. Sozialpolitisch gesehen, ist die Utopie mehr als eine litterarische Leistung ersten Ranges — sie ist eine soziale That! Sie ist eine in die Form der Dichtung gekleidete Anklage gegen die Schäden der damaligen Gesellschaft — eine Anklage, die an Herbheit und Bitterkeit nicht leicht zu überbieten war. Und so blieb denn auch die Wirkung nicht aus. Als Dichtung hat die Utopie die Humanisten fascinirt, als Anklage das ganze Zeitalter revolutionirt.

Die Unzulänglichkeit der philosophischen Begründung des utopistischen Communismus besteht vornehmlich darin, dass die Kernfrage alles modernen Communismus, ob nämlich der auf scharfe Individualisirung gestellte vorgeschrittene Kulturmensch eine so zwangsmässige Schablonisirung, eine so kasernenartige Bevormundung und klosterhafte Monotonie, wie sie der Utopistenstaat im Gefolge hat, überhaupt noch verträgt, nicht einmal gestreift,

---

[22]) Alfred Stern, die Sozialisten der Reformationszeit, Berlin 1883, S. 13.

geschweige denn beantwortet wird. Schon Morus erlag jenem Grundfehler, den auch die heutigen Sozialisten nicht überwunden haben, dass er nämlich aus der „sozialen Frage“ nur den ökonomischen Grundton heraushörte, ohne zugleich auf die ebenso wichtigen psychologischen Obertöne zu achten. Das Problem erschöpft sich nicht in der leiblichen Ernährung, sondern befasst auch in sich die seelische Befriedigung der Massen!

Der Epikureismus steckt Thomas Morus, wie einer erklecklichen Zahl von Humanisten seit Lorenzo Valla in den Gliedern. Die Bewohner Utopiens haben vor Logik, Dialektik und Metaphysik die gleiche Scheu, wie die Epikureer, deren ethischen Grundlehren Morus beachtenswerthe Conzessionen macht. Die Weltanschauung der Utopisten ist gesättigt mit utilitarisch-eudaemonistischen Elementen. Nur in einem Punkte schillert sein Epikureismus in's Stoische hinüber, sofern er auf der einen Seite zwar die Tugend nach echter Sokratikerart mit der Glückseligkeit identifizirt, auf der andern aber diese Glückseligkeit selbst nur im „naturgemässen Leben“ zu finden vermag. Das entspricht aber dem ceterum censeo der Stoiker, deren Formel bekanntlich lautete: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. Auch seine nachdrückliche Ermahnung, dass man bei völliger Lebensübersättigung sich freiwillig den Tod geben soll, ist echt stoisches Gedankengut.

Die Berührungspunkte mit der Stoa treten bei Morus in der praktischen Ethik schärfer hervor, als in der Sozialphilosophie. Fordern nämlich die Stoiker die Aufhebung der Sklaverei, so folgt Morus auch darin seinem platonischen Vorbild, dass er zur Verrichtung der schmutzigen und schädigenden Arbeiten das Institut der Sklaverei beibehält. Damit allein schon charakterisirt sich aber die „Utopie“ des Morus, an den Einsichten und ethischen Forderungen unseres Zeitalters gemessen, als unbrauchbares Nirgendheim. Denn was für Morus Lösung war, das ist für uns gerade das Problem: die Sklaverei, anders ausgedrückt die Frage: Wer bei der von Morus und anderen utopistischen Sozialisten angestrebten mechanischen Gleichheit Aller die widerwärtigen und gesundheitsschädlichen Arbeiten eigentlich verrichten solle?

Es darf billig Wunder nehmen, dass nach dem rauschenden

Erfolg und der zwingenden Wirkung dieser ersten Utopie ein ganzes Jahrhundert verstreicht, bevor sie nennenswerthe Nachahmung findet. Uebergehen wir nämlich die seichte Schrift Doni's[23]), sowie das flache Machwerk des Francesco Patritico[24]), so kommt erst die „civitas solis“ (Frankfurt 1620) des kalabresischen Dominikanermönchs Thomas Campanella in Betracht. Das vergleichsweise kleine Schriftchen, über dessen Grundtext wir erst jüngst Zuverlässiges erfahren haben[25]), bildete ursprünglich einen Anhang zu Campanella's politischen Schriften. Ragt nun auch Campanella (geb. 1568, gest. 1639) zeitlich tief in die neuere Philosophie hinein, so stellt er doch in seinem Lebenslauf wie in seinen Charakterzügen den vollendeten Typus einer Renaissancenatur in sich dar. Kühn bis zur Wildheit, phantastisch bis zur Narrheit, energisch bis zur titanenhaften Märtyrergrösse, zieht dieser wunderbare Kalabreser-Mönch in sich die Summe des mit ihm abschliessenden Zeitalters. Liefert seine Philosophie im Allgemeinen ein getreues Spiegelbild jener gedanklichen Unrast, welche das charakteristische Merkzeichen der gesammten Renaissance-Philosophie bildet, so ist seine „città del sole“ gleichsam der verkürzte Ausdruck jener verschwommenen sozialphilosophischen Bestrebungen, welche das gesammte sechzehnte Jahrhundert durchzittern und die noch tief in das siebzehnte hineinwirken. Und jene doppelte sozialphilosophische Buchführung, welche uns bereits in Platon's „Staat“ und den „Gesetzen“ entgegentrat, begegnet uns auch in der Sozialphilosophie Campanella's: neben der civitas solis vel de reipublicae idea, welche Platon's „Staat“ entspricht, verfasst er noch ein Werk „über die spanische Monarchie“ (Monarchia Hispanica), welches der augenblicklichen politischen und sozialen Constellation Europa's angepasst ist, wie „Die Gesetze“ der des Perikleischen Athen. Die Litteratur über den „Sonnenstaat“ ist auch qualitativ eine so

[23]) I mondi celesti, terrestri e infernali degli academici Pellegrini (1552).

[24]) La città felice (Venedig 1553). Ueber diese Staatsromane siehe Thonissen, lib. cit. I, 247: Mohl a. a. O. I, 184; Kleinwächter a. a. O. 48.

[25]) Vgl. La città del sole secondo la redazione originale, appendice zu Benedetto Croce, Intorno al comunismo di Tommaso Campanella, Napoli 1895.

reiche[26]) — es sei hier nur an Amabile, Sigwart und Croce erinnert — dass wir uns füglich kurz fassen können. Die wirthschaftliche Einrichtung des „Sonnenstaates“ geben wir hier nach der knappen Zusammenfassung der „Schlaraffia politica“[27]). „Die Form ist die eines Gesprächs, d. h. der Genuese giebt auf kurze Fragen, die kaum nöthig sind, lange Auseinandersetzungen.

Der genuesische Seefahrer erzählt, dass er im Indischen Ocean auf einer Insel Taprobane gelandet sei. Nachdem er einen dichten Wald durchirrt hat, gelangt er endlich auf eine Ebene, die genau unter dem Aequator liegt. Dort trifft er Leute, die ihn zur Sonnenstadt führen. Diese auf einem Hügel gelegene Stadt besteht aus sieben in einander geschachtelten Kreisen. Diese Kreise werden durch palastähnliche Gebäude gebildet, an denen rings Säulengänge — offenbar ähnlich wie Kreuzgänge — entlang laufen — jeder Kreis heisst nach einem Planeten. In der Mitte jeder Seite befindet sich ein grosses Thor, von dem die vier einzigen Radialstrassen auslaufen. Auf dem Hügel in der Mitte erhebt sich der Tempel mit mächtiger Kuppel: nicht Bilder, nicht Schmuck finden sich in ihm, nur sieben Leuchter mit den Namen der sieben Planeten — man denke an die Offenbarung Johannis I — und zwei Glocken, auf denen Himmel und Erde abgebildet sind.

Die Regierung dieses Sonnenstaates ist nun einem Priesterfürsten anvertraut, der Hoh oder auch Sol genannt, oder mit ☉ bezeichnet wird. In ihm ruht alle Gewalt; unter ihm aber stehen drei weltliche Herrscher oder Beamte: Pon, Sin, Mor (von Potestas, sapientia, Amor = Macht, Weisheit und Liebe) für Krieg, für Wissenschaft und für Alles, was Erzeugung und Ernährung betrifft; alle vier können nur freiwillig zurücktreten, wenn sie selbst einen Tüchtigeren bezeichnen. Diese Organisation ist nun — 1611! — höchst merkwürdig. Nicht nur der Versuch, die Leitung des Staates in die Hände einer wissenschaftlich gebildeten Theokratie zu legen, ist in einer Zeit beachtenswerth, in der nicht gerade hohe Bildung

---

[26]) Eine hübsche Uebersicht über die betreffende Litteratur bietet Benedetto Croce, lib. cit. p. 3.

[27]) S. 77 f.

von den Regierenden gefordert wurde, sondern vor Allem neu ist der unserer Zeit ganz geläufige Gedanke einer systematischen Realeintheilung der Staatsverwaltung. Pon, Sin und Mor sind sozusagen die ersten modernen Fachminister, von denen wir in der Geschichte der Staatswissenschaften hören."

In der Schilderung der freien Liebe, welche im Sonnenstaate herrscht, lässt der von südlicher Sinnlichkeit durchglühte Mönch seiner erhitzten Phantasie die Zügel schiessen. Und doch ist bei aller Lockerung der sexuellen Verhältnisse die Kindererzeugung im Sonnenstaate nicht Privatsache, sondern eminente Staatsangelegenheit. Im Staate selbst herrscht die Wissenschaft und nur diese. Campanella ahnt das Aufdämmern der Nationalökonomie als Wissenschaft, indem er einer solchen die Aufgabe zuweist, die Kinderproduktion nach statistischen Erhebungen und Erwägungen zu regeln. Mit Platon fordert Campanella jene staatlich beaufsichtigte Züchtung einer vornehmen Menschenrasse, wie sie dem „Uebermenschen" Nietzsche heute als pium desiderium vorschwebt. Die Züchtung einer Edelrasse soll eben nach Campanella nicht das neidenswerthe Privilegium von Pferden und Hunden bleiben. Fügt man bei consequenter Durchführung dieses Eigenthums- und Familien-Kommunismus dem zugebilligten gleichen Genussrecht als unabweisliches Complement die gleiche Arbeitspflicht hinzu, dann genügen, in einem tropisch-üppigen Klima zumal, wie es im begnadeten „Sonnenstaat" herrscht, vier tägliche Arbeitsstunden vollauf, um selbst jenes reiche Ausmaass von Gütern zu erzeugen, welches der verwöhnte Geschmack der Solarier fordert. Von jener Mässigkeit, welche Morus an seinen Utopisten rühmte, will der sinnenfrohe, genussfreudige Kalabrese nichts wissen. Die Solarier treiben im Gegentheil schwelgerischen Luxus.

Sind auch die Wohn-, Schlaf- und Arbeitsstätten gemeinsam, so sind es doch lauter Paläste, welche die Solarier bergen. Die gemeinschaftlichen Mahlzeiten, deren Speisezettel nicht von Köchen, sondern von Aerzten nach hygienischen Grundsätzen zusammengestellt werden, erhalten ihre bacchantische Würze durch heiteres Geplauder, Gesang und Musik. An jedem Vollmond werden Volksversammlungen abgehalten, an denen die Wünsche und Beschwerden

des Volkes vorgebracht werden. In Gerichtsverfahren herrscht Oeffentlichkeit und Mündlichkeit.

Trotz aller demokratischen Institutionen und nivellirenden Tendenzen des „Sonnenstaates", welche dem Gleichheitsfanatismus sogar den Unterschied der Geschlechter zum Opfer bringen, blickt der unzertrennliche Busenfreund des Communismus, der Despotismus, seinem getreuen alter ego mit faunischem Lächeln über die Schulter. Denn an der Spitze dieses communistischen „Sonnenstaats" steht doch wieder in absolutistischer Selbstherrlichkeit der Grossmetaphysikus, der Weltkaiser, der Papst! So modern also auch einzelne sozialistische Gedanken des „Sonnenstaats", dessen Ideengänge Campanella im dritten Theil seiner philosophia realis mit aller Energie verficht, sich ausnehmen, wie beispielsweise die Forderung der Gleichheit Aller, der Arbeit Aller, des Normalarbeitstages u. s. w., so klingt doch sein Traum einer Universalmonarchie des Papstes, die er namentlich in seiner „spanischen Monarchie" postulirt, sozialphilosophisch so rückständig, dass man in diesem Postulat nur den Zoll zu erblicken vermag, den er seinem Stande wie seinem Zeitalter entrichtet hat.

Nachdem wir in Morus und Campanella die zwei wichtigen Typen des Staatsromans vorgeführt haben, können wir uns über die nunmehr folgenden um so kürzer fassen[28]). Die „Nova Atlantis" des englischen Lordkanzlers[29]) Franz Bacon ist leider Fragment geblieben. Wie Morus, sein einstmaliger Amtsvorgänger, in seiner „Utopie" an den platonischen „Staat" angeknüpft hat, so Bacon in seiner „Nova Atlantis" an den platonischen Atlantisstaat. Ob ihm dabei der verführerische Gedanke vorgeschwebt hat, dem Atlantisstaat Platon's eine „Nova Atlantis" ebenso an die Seite zu stellen, wie er dem „Organon" des Aristoteles ein „Novum Organon" entgegengesetzt hat, steht dahin. Für die gegenwärtig in der Litteratur umher-

[28]) Ueber die Utopien des schwäbischen Pfarrers Johann Valentin Andreae, der ein Gegenstück zum „Sonnenstaat" Campanella's schuf, vgl. Schlaraffia Politica S. 88 ff. Ueber den Jesuitenstaat in Paraguay, welcher die Ideen Campanella's in die Wirklichkeit umgesetzt hat, vgl. ebda S. 103 ff.

[29]) The works of Lord Bacon, London 1879, II p. 725—739, mit einem Vorwort von Rawley. Erste deutsche Uebersetzung von R. Walden, Berlin 1890.

spukende Shakespeare-Bacon-Frage dürfte es nicht ohne Belang sein, dass Shakespeare die von Bacon begünstigten utopistischen Phantasien in der ersten Scene des zweiten Aktes seines „Sturm" weidlich durchhechelt. Im Uebrigen steht Bacon's Utopie im Zeitalter Shakespeare's nicht vereinzelt da. So schrieb im Jahre 1611 Heywood „The golden age" und John Barcley seine „Argenis" (erschienen kurz vor dem im Jahre 1611 erfolgten Tode Barcley's).

Trotz der Winzigkeit ihres Umfanges verräth die „Nova Atlantis" die Klaue des Löwen. Es ist der Rausch der technischen Erfindungen, der hier die lustigsten Capriolen schlägt. Getreu seiner echt utilitarischen Begründung der Wissenschaft, nach welcher Machtbereich und Wissensbereich des Menschen zusammenfallen[30]), fabelt er von einem „Schatzhause der Wissenschaften", welches alle sozialen Probleme mit spielender Leichtigkeit löst. Wenn man will, kann man aus seinen überschwänglichen Schilderungen, die einer von den Schlag auf Schlag folgenden Erfindungen und Entdeckungen seines Zeitalters trunken gemachten Phantasie entsprudeln, unsere chemischen Laboratorien und physikalischen Institute ungezwungen herauslesen. In der „Nova Atlantis" giebt es Anstalten, welche die Beschaffenheit des Blutes mikroskopisch untersuchen und Experimente aller Art methodisch betreiben. Fügen wir noch hinzu, dass er in der „Nova Atlantis" einen Juden Namens Joabin auftreten lässt, dem er das Zeugniss ausstellt: vir fuit admodum prudens, et doctus, et consilii profundi[31]), und dass die dort lebenden Juden überhaupt absolute Gleichheit geniessen, so ist dies zwar ein Zeichen seiner duldsamen Gesinnung, zugleich aber auch ein Merkmal des streng utopistischen Charakters der „Nova Atlantis". Denn die Gedanken des Lessing'schen „Nathan" am Anfang des XVII. Jahrhunderts zu anticipiren, dazu verstieg sich nur eine Utopie.

Die Geschichte der Sevaramben von Vairasse (1677) ist ein spannender Roman voll glücklicher Einfälle und graziöser Wendungen, aber ohne jeden philosophischen Gehalt. Zwar finden sich

---

[30]) Tantum enim potest, quantum scit, heisst es in seiner ersten Schrift (Cogitata et visa).

[31]) Opp. II, p. 733.

einzelne volkswirthschaftliche Ideen in die Schilderung der Reiseerlebnisse hineingewoben; aber zu einer ernsteren Erfassung der sozialen Probleme wird nicht einmal ein Anlauf genommen[32]). Der Verfasser der „Oceana" (1656), Jacob Harrington, leidet an dem umgekehrten Fehler des Autors der „Geschichte der Sevaramben". Ueberwiegt hier das romanhaft Phantastische, so dort das pedantisch Lehrhafte. Man sieht auch nicht recht ab, warum man die „Oceana" unter die Staatsromane und nicht vielmehr unter die rein staatswissenschaftlichen Werke eingereiht hat. Eine erdrückende Fülle von historischem Material und ein peinlich berührendes Bestreben, de omnibus rebus et quibusdam aliis weitschweifig zu handeln, lassen den Leser häufig genug vergessen, dass man es von Hause aus mit einem Roman zu thun hat. Interessant sind sozialphilosophische Einzelnheiten der „Oceana". Die repräsentantive Demokratie hat hier ihren beredtesten Ausdruck gefunden. Werthvoll ist der Vorschlag eines Vermögensmaximums, den Harrington ernstlich durchführt. Mehr als fünfzigtausend Franken Jahresrente soll Niemand aus Grundbesitz beziehen dürfen. „Gleichgewicht des Besitzes und Wechsel der Gewalten" — das sind schliesslich die Grundsteine seiner Staatslehre"[33]). Seine Ausführungen, die gar kein sozialistisches Gepräge an sich tragen, sind im Uebrigen von so lederner Nüchternheit und dabei so verzweifelt phantasielos, dass man die pikanten Beigaben des Staatsromans schmerzlich vermisst. Die Geschichte der „Savaramben" fand eine um so grössere Verbreitung, als sie frischer und belustigender ist. Bei den Savaramben herrscht die Aristokratie des Talents unter radikaler Beseitigung aller Geburtsvorrechte. Drollig ist bei ihnen die Einrichtung, dass nicht der Mann das Mädchen kürt, sondern umgekehrt an den dazu bestimmten Verehelichungsfesten die Mädchen den Männern Heiratsanträge machen; allerdings haben die letzteren noch das Einwilligungsrecht. Verwachsene Frauen werden verbannt. Einen methodischen Vorzug hat die Geschichte der „Sevaramben" selbst vor Campanella's „Sonnen-

[32]) Einen hübschen Auszug aus der Geschichte Sevarambien's bietet der Verfasser der „Schlaraffia Politica" S. 135 ff.

[33]) Schlaraffia politica S. 130.

staat", dass hier nämlich die Organisation der Arbeit, für welche der geniale Mönch gar kein Verständniss besass, ziemlich scharf ausgeprägt erscheint. Vairasse fordert, genau so wie unsere vorgeschrittenen Sozialisten, einen achtstündigen Arbeitstag, acht Stunden zu Schmaus, Vergnügen und Studium, acht Stunden Ruhe. Füge ich noch hinzu, dass Vairasse ein warmes Herz für die Leiden des Proletariats besass, was im Zeitalter eines Ludwig XIV. nicht wenig sagen will, dann haben wir die charakteristischen Gedanken dieses Staatsromans erschöpft.

Morelly's Roman „vom Schiffbruch der schwimmenden Inseln" — „Basialiade" — fehlt Eigenart und glückliche schriftstellerische Farbengebung. Das Auszeichnende dieses Staatsromans liegt in seiner bitteren Gegenüberstellung von Arm und Reich. Diese Zuspitzung der „sozialen Frage" ist bei Morelly, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts schrieb, naturgemäss neu. Die Utopisten der früheren Jahrhunderte konnten den Gegensatz von Reichthum und Armuth schon deshalb nicht so scharf hervorkehren, weil es im Mittelalter einen Kapitalreichthum in grösserem Umfange garnicht gab. Die Geschichte des Reichthums zeigt vielmehr, wie jung im Verhältniss die Kolossalvermögen sind. Bei den Medicis und Fugger's tauchen erst hervorragende Kapitalreichthümer auf[34]). Erst Morelly, der bereits unter den Einwirkungen des von Colbert begünstigten französischen Merkantilsystems schrieb, war in der Lage, auf die immer mehr sich erweiternde Kluft von Kapitalismus und Proletariat hinzuweisen[35]). Das Mittelalter, das vorwiegend nur Natural-, keine Geldwirthschaft in grösserem Umfange kannte, hatte auch recht eigentlich kein Proletariat. Die Hörigen und Zünftler hatten genug zum Leben. Das Kapital konnte sich wegen der mangelhaften Verhältnisse meist nur lokal bethätigen, blieb also in enge Grenzen gebannt. Erst die Entdeckung Amerika's und des Seeweges nach Indien haben den Welthandel ge-

[34]) Vgl. Rich. Ehrenberg, das Zeitalter der Fugger, Bd. I: die Geldmächte des XVI. Jahrh., Jena 1896.

[35]) Morelly's Code de la nature (1655) wird in einem anderen Zusammenhang behandelt.

fördert. Das Proletariat ist im letzten Grunde nichts weiter, als der tiefe Schatten der herrschenden wirthschaftlichen Sonne: Kapitalismus.

Indem wir uns nun unter Uebergehung einer Reihe theils ganz werthloser, theils höchst geringwerthiger Abklatsche von Staatsromanen, wie „die Entdeckung der Südsee“ von Rétif de la Bretonne, des anonymen „Staat von Felicien“ u. A. — dem letzten grösseren und ernstzunehmenden Utopisten, nämlich dem Kommunisten Etienne Cabet zuwenden, finden wir eine völlig veränderte Situation vor. Der Kampf des dritten Standes gegen Despotie, Adelsherrschaft, Zunftwesen und Beamtenhierarchie war in der grossen französischen Revolution geschlagen und zu Gunsten des Volkes entschieden. Das Ideal der politischen Freiheit war im westlichen Europa erreicht. Wir treten nunmehr in eine neue Phase des sozialen Kampfes ein. Die Parole des Kampfes hat nach dem Sieg des Tiers-Etat gewechselt; sie heisst nicht mehr politische Freiheit, sondern ökonomische Gleichheit. Auch ist es nicht mehr der dritte Stand, welcher kämpft, sondern im Gegentheil: er wird bekämpft, und zwar von dem aus seinem Schosse geborenen und in der Geschichte zum ersten Mal als eigene Partei sich fühlenden und konstituirenden vierten Stand. Es beginnt mit einem Worte: der Kampf der Arbeit gegen das Kapital.

Diese neue Phase hat nun wieder ihren eigenen Staatsroman in Cabet's Voyage en Icarie (1842) und neuerdings in Bellamy's „Rückblick aus dem Jahre 2000“ geschaffen.

Die in diesen beiden Utopien befolgte Taktik ist mit feinem Verständniss dem wirklichen Gange der Geschichte abgelauscht. Wie wurden denn die Jahrhunderte andauernden tiefen Gegensätze zwischen Adel und Bürgerthum, d. h. zwischen Herrschern und Beherrschten vermittelst der Revolutionen der letzten Jahrhunderte ausgeglichen und abgeschliffen? Doch nicht etwa so, dass man den Adel und an dessen Spitze die Fürsten aller politischen Rechte beraubte und sie zur beherrschten Klasse herabdrückte, sondern vielmehr so, dass man allen Bürgern die gleichen politischen Rechte verlieh, die früher ein Privileg der durch Geburt

Bevorzugten waren. Da man also den ehemals bevorrechteten Klassen recht eigentlich nichts genommen, sondern den einstmals beherrschten Klassen nur die gleichen Rechte übertragen hat, die jene längst besassen, so hat sich der soziale Friede auf die Dauer leidlich hergestellt. In republikanischen Ländern ist der Gegensatz zwischen Adel und Bürgerthum politisch vollständig aufgehoben — bis auf das kleine capriciöse „von“, das schliesslich nur die Bedeutung einer leeren Titulatur hat. Und auch in den westeuropäischen Monarchieen mit constitutioneller Regierungsform hat der Adel keine weitgehende Prärogative mehr, vielmehr nur noch gesellschaftliche Bedeutung.

Und nun werfen die modernen Utopisten die Frage auf: Wie wäre es, wenn man die heute bestehende unüberbrückbar scheinende Kluft zwischen Kapital und Arbeit, d. h. zwischen dem Stand der Besitzenden und dem der Besitzlosen auf die gleiche Weise ausfüllen wollte, wie im letzten Jahrhundert den Gegensatz von Adel und Bürgerthum. Nicht dadurch, dass man den Besitzenden ihren Reichthum nimmt und ihn unter die Armen vertheilt: denn das ginge aus zweifachem Grunde nicht gut an. Erstens wäre es eine unerhörte Vergewaltigung, wollte man wohlerworbene Rechte nach Art systematisirter Freischärler mit Füssen treten, sodann wäre es ganz unnütz, denn wenn gar heute aller Reichthum vertheilt würde, käme auf den Einzelnen so blutwenig, dass alle Menschen doch Proletarier blieben[36]).

Von einer allgemeinen Auftheilung also mag vielleicht in politischen Räuberbanden, d. h. in wahnwitzigen anarchistischen Conventikeln die Rede sein, nicht aber unter ernstdenkenden, wissenschaftlich gebildeten Köpfen. Der moderne Utopist von der Farbe eines Cabet und Bellamy weist also mit vollem Recht den Ausweg einer allgemeinen Gütervertheilung weit von sich. Ihr Zukunftstraum gipfelt vielmehr in dem Gedanken: Nicht die Besitzenden sollen durch eine Revolution zu Bettlern gemacht wer-

[36]) Jul. Wolf, Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung. Stuttgart 1892, hat das Resultat einer solchen Auftheilung, S. 333, ausgerechnet. Danach käme bei einer allgemeinen Auftheilung aller Einkommen im Staate Preussen 500—600 Mark pro Kopf und Jahr.

den, sondern umgekehrt die Bettler zu Besitzenden. So wenig man im letzten Jahrhundert den oberen Ständen die politischen Rechte aberkannt, vielmehr nur den anderen Bürgern die gleichen Rechte zuerkannt hat, so wenig sollen jetzt die Besitzenden entkapitalisirt werden, sondern umgekehrt alle Proletarier zu Besitzenden gemacht werden. Woher aber diesen enormen Reichthum nehmen, um allen Staatsbürgern einen gleich grossen Antheil an den Gütern der Nation zu gewähren, um sie Alle in üppiger Behaglichkeit leben zu lassen, und in Zukunft ökonomisch ebenso gleichzustellen, wie sie es politisch schon heute sind? Hier steckt eben die Utopie!

Das Zauberwort, das uns die Schatzkammer des ungezählten nationalen Milliardenreichthums öffnen soll, heisst: Assoziativproduktion. Wie man früher in abergläubischen Zeiten Lebenselixire fabrizirte, die angeblich den Tod tödten, d. h. aus der Welt schaffen sollten, wie die Alchymisten herumexperimentirten, um den Stein der Weisen zu entdecken, der ihnen alle Geheimnisse offenbaren sollte, so werden jetzt allerhand soziale Elixire gebraut, um das Elend und die Noth aus der Welt zu schaffen. Den sozialen Stein der Weisen glaubt man im 19. Jahrhundert in der Assoziativproduktion gefunden zu haben. So meint Cabet in seiner „Voyage en Icarie", es werde durch Organisation der Arbeit, welche die bei dem gegenwärtigen individualistischen Wirthschaftssystem herrschende Kraftverschwendung und nutzlose Arbeitsvergeudung beseitigen wird, sowie durch Collectivirung der Arbeit gelingen, bei durchschnittlich sechsstündiger Arbeit (im Sommer sieben, im Winter fünf Stunden) so gewaltige Gütermassen zu produziren, dass alle Staatsbürger ohne Unterschied des Alters, Geschlechts und Standes in behaglicher Sicherheit, wenn auch ohne äusseren Luxus würden leben können. Cabet geht in seiner phantastischen Ausmalung des Genusslebens, dem seine utopistischen Icarier sich hingeben, immerhin so weit, dass er nicht bloss jedem Bürger eine palastartige Wohnung und lukullische Mahlzeiten in Aussicht stellt, sondern sogar in der Hauptstadt Icarien's 60 000 Reitpferde halten lässt, die jedem Bürger — natürlich unentgeltlich, da es in Icarien so wenig wie in irgend einem anderen Utopien Geld giebt, — zur

freien Benutzung bereit stehen[37]). Noch weiter geht Bellamy, der jedem Einzelnen alle Segnungen der Wissenschaft und die raffinirtesten Genüsse einer zu ungeahnter Höhe fortgeschrittenen Technik verheisst, wobei namentlich das Telephon, wie die technischen Erfindungen überhaupt eine bevorzugte Rolle spielen.

Doch genug von diesen an's Lächerliche streifenden Luftsprüngen einer überhitzten, von den technischen Erfolgen berauschten Phantasie, und fragen wir uns ernstlich: Welchen Werth haben wir dieser, die Volksseele aufwühlenden Litteratur der Staatsromane beizumessen und welche Bedeutung ihrer an's Fabelhafte grenzenden Ausbreitung beizulegen? Wissenschaftlich bezw. philosophisch gesehen, ist ihr Werth nun allerdings ein recht winziger; denn sie Alle, am wenigsten freilich Cabet, begehen den grossen methodischen Fehler, dass sie anzugeben verabsäumen, wie denn eigentlich der Uebergang von der gegenwärtigen individualistischen Gesellschaft in den künftigen, auf Assoziativproduktion gestellten sozialen Staat vor sich gehen solle. Durch eine Weltrevolution doch wohl nicht, denn eine solche würde zweifelsohne unsere Errungenschaften in Kunst, Litteratur und Wissenschaften in ihren Trümmern begraben. Bellamy's Dr. West verschläft die 113 Jahre des Uebergangs, auf die es uns gerade ankommt, im Starrkrampf. Nun, auch dieses Auskunftsmittel dürfte — generalisirt — nicht sonderlich verfangen. Ganz unblutig durch Volksbeschluss dürfte sich der Uebergang von der individualistischen zur sozialistischen Produktionsweise doch auch nicht vollziehen, denn die menschliche Natur ändert sich nicht über Nacht. Natura non facit saltus, ne homo quidem. Man übersieht die psychologische und ethnologische Seite der Frage. Der heutige Mensch ist im Kampf um's Dasein, den ihm die individualistische Produktionsweise auferlegte, das geworden, was er ist. In dieser Schule des Egoismus ist er nun einmal gross geworden, und über Nacht wird kein Parlamentsbeschluss aus ihm einen Altruisten machen können. Wenn die Kommunisten behaupten, dass der heutige Mensch in seiner an-

---

[37]) Dieser Luxus war den anspruchsvolleren Fourieristen freilich noch zu ärmlich.

archischen Produktionsweise ein Raubthier ist, dann sollten sie aber auch bedenken, dass man aus einem Raubthier über Nacht schlechterdings keinen Menschen machen kann. Durch überstürztes Revolutioniren, durch vorzeitigen Zwang zum Altruismus würde man sicherlich nur den entgegengesetzten Effekt erzielen; man würde das heutige Niveau der Sittlichkeit, das sich, wie unsere gemeinnützigen Institutionen beweisen, im Uebergangszustand vom Egoismus zu dem aus jenem naturgemäss hervorgegangenen Altruismus befindet, vielleicht um Jahrhunderte zurückwerfen. Es ist ein gefährliches Spiel, den Löwen „Volk" zu reizen. Jedes Forciren könnte zum Zusammensturz des schon Erreichten in der Kultur führen. Soll damit gesagt sein, dass der Mensch überhaupt nicht soziabel, d. h. eines durchgreifenden Altruismus fähig ist? Gewiss nicht! Der Mensch ist zu allem fähig, auch zum reinen Altruismus, aber nur durch Gewöhnung, Uebung und Erziehung. Diese aber erfordern Zeit. Man kann den heutigen Menschen nicht plötzlich zum Altruisten umstempeln; aber man kann ihn in denselben hineinerziehen, allmälig hineinwachsen lassen. Bei der Variabilität der Gattungsmerkmale, die Darwin einmal und für immer erwiesen hat, ist ein durch soziale Gesetzgebung hervorzurufendes Umbiegen der Menschennatur, ein künstliches staatliches Züchtungssystem altruistischer Gefühle keineswegs undenkbar oder aussichtslos. Und damit komme ich zur sozialphilosophischen Bedeutung der Staatsromane. Diese ist eine eminent pädagogische. Sollen wir nämlich in einen sozialen, auf Altruismus aufgebauten Gesellschaftszustand hineinwachsen, dann ist es dringend geboten, dass wir uns in einen solchen allmälig gedanklich hineinleben, damit er das für unser heutiges Empfinden Befremdliche und Abstossende mehr und mehr verliert. Eine vortreffliche Handhabe dazu bieten uns die Staatsromane, die ein solches Staatswesen mit dichterischer Einbildungskraft konstruiren und uns in glühender Sprache und berückender Darstellung die Vortheile eines solchen schildern. Und wenn wir auch bei der Lectüre derselben uns ständig zurufen müssen: Das Alles ist ja nur ein dichterischer Traum, der sich nie verwirklichen wird: sei's drum! Die mächtige Wirkung geht doch nicht ganz verloren. Auch die Erwachsenen brauchen ihren

Robinson Crusoe, auch sie werden mit Illusionen gepäppelt und grossgezogen, sonst verlöre das Leben allen Reiz. Nun denn, die Utopien sind nichts weiter als politisch-soziale Robinsonaden für Erwachsene; aber sie thun uns noth. Sie erheben unsern Geist aus der unsäglich prosaischen Wirklichkeit und lassen uns im Traum einen seligen Volkszustand erblicken, dessen Zauber wir uns nicht entziehen können und für dessen Verwirklichung wir durch die Lectüre solcher Werke nach und nach auch im praktischen Leben gewonnen werden[38]). Das düstere Schreckbild der sozialen Revolution, das uns in der Wirklichkeit drohend angrinst, löst sich in der Einbildungskraft des Lesers sozialer Utopien allgemach in ein Nebelmeer auf, durch welches die Sonne des Völkerfriedens und der Menschenverbrüderung strahlend hindurchbricht.

Was die Philosophie zu alledem sagt? Sie legt den Staatsromanen, die keine wissenschaftlichen, sondern im günstigsten Fall nur sozial-pädagogischen Werth haben, keine übermässige Bedeutung bei; sie betrachtet dieselben als Alchymie des Sozialismus, als Astrologie der wissenschaftlichen Soziologie: Sie räth uns, keine Stufe zu überspringen, wenn wir die nächsthöhere Stufe — nämlich die sozialpolitische Gesetzgebung unserer Zeit, die meines Erachtens ebenso eine politische Pädagogik ist, wie die Staatsromane eine poetische — erklimmen wollen. Den sozialpolitischen Zug unserer Zeit sollen wir im Bewusstsein der letzten Ziele, die uns winken, theilen. Diese letzten Ziele aber, so lehrt uns die Philosophie, führen zu immer höheren Fortschritten des Menschengeschlechts; denn der Wegweiser der Menschheitsentwicklung heisst: per aspera ad astra!

---

[38]) Hierher gehören namentlich die beiden Staatsromane Hertzka's „Freiland", und „Entrückt in die Zukunft", Berlin 1895.

XXV.

Ancora del „De morali disciplina“ di F. Filelfo

per

Felice Tocco in Firenze.

Alle notizie date dal Dr. Messer in questo stesso volume dell' archivio pp. 337. 343 posso per mio conto aggiungerne delle altre, che spero non saranno prive d'interesse.

In primo luogo tra gli scrittori, che recentemente hanno parlato del libro del Filelfo senza confusioni e svarioni, va contato il Fiorentino nell' opera postuma „Il risorgimento filosofico nel Quattrocento. Napoli, Tipografia della Regia Università 1885“, opera che merita di essere più conosciuta ed apprezzata di quel che si faccia oggi; perchè a malgrado alcune mende. che l'autore avrebbe certo corrette se avesse potuto dare l'ultima mano al suo lavoro. ha notizie nuove e vedute felici. Il Fiorentino dice bene sulle orme del Rosmini che il Filelfo mise mano al „De morali disciplina“ nel 1473; ma vi aggiunge di suo fondandosi sopra il passo riportato dal Messer in questo Archivio p. 340, che a quel tempo l'Umanista contasse 77 anni. Senza dubbio codesta è una svista; perchè nel 1473 il Filelfo nato nel 1398 contava 75 anni soli, e il passo del quarto libro del De morali si deve quindi riferire a questa parte dell' opera non al principio di essa.

Un' altra inesattezza del Fiorentino è questa: il Filelfo nel trattato degli affetti a p. 29 del 2° libro scrive: Quod (vale a dire quid sit affectio et quot sunt affectionum genera) ab Aristotele philosophorum omnium, sententia mea,

diligentissimo magna ex parte praetermissum miror. Sequemur autem hac in parte, cum alios quosdam graves eruditissimosque philosophos, tum praecipue Andronicum, virum ex peripatetica disciplina et acutum et accuratum. Il Fiorentino osserva „Di quale Andronico intenda non dice. Forse di Andronico de Rodi, cui fu malamente attribuito un commentario dell' Etica di Aristotele. Ma un trattato col titolo de Animi affectionibus, cui pare che accenni, è opera di Andronico Callisto, contemporaneo del Filelfo" E in nota aggiunge „A me sembra che il Filelfo in questa sua parte del lavoro abbia messo a profitto i libri di Cicerone, benchè non li citi, certamente li conosceva" (pp. 217. 227). Or che il Filelfo intendesse parlare di Andronico de Rodi e non del contemporaneo Andronico Callisto, si può facilmente indurre dall' epiteto, che dà ad Andronico virum ex peripatetica disciplina et acutum et accuratum. Se avesse parlato del Callisto avrebbe detto ex nostris temporibus. Inoltre la congettura dello Zeller, al quale si richiama il Fiorentino, che attribuisce il περὶ παθῶν ad Andronico Callisto, dopo le edizioni del Schuchhardt e del Kreuttner del 1883 e 1884, fatte sopra un codice del secolo IX, non ha più fondamento (Apelt, Beiträge p. 289 e segg). Ed è ben sicuro ormai, che se Andronico da Rodi non è l'autore di quell' opuscolo, l'attribuzione a lui è molto antica, nè fa meraviglia che il Filelfo l'abbia accolta come indubitabile. Infine il Filelfo fece bene a citare Andronico e non Cicerone; perchè tutta la dottrina degli affetti da Andronico direttamente attinse, come può dimostrarsi da questo esempio:

Filelfo 11 p. 30	Pseudo-Andronico	Cicerone Tusc. IV. 7. 16.
Aegritudinis vero species numero sunt sex ac viginti: Misericordia, commiseratio, invidia, aemulatio, obtrectatio, indignatio, cura, solicitudo, confusio,	Εἴδη δὲ λύπης Ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, δυσθυμία, συμφορά, ἄχθος, ἄχος σφακελισμός, πένθος, δυσχέρανσις, ὄχλησις, ὀδύνη, ἀνία, μεταμέλεια, σύγχυσις, ἀθυμία, ἄση, νέ-	Sed singulis perturbationibus partes eiusdem generis plures subiciuntur ut aegritudini invidentia . . . aemulatio, obtrectatio, misericordia, angor, luctus,

maeror. molestia, dolor, luctus, squalor, poenitentia, aerumna, lamentatio, afflictatio, infortunium, angor, singultus, conturbatio, ploratus, planctus, fletus, desperatio.	μεσις. δυσφορία. γόος. βαρυθυμία, κλαῦσις, φροντίς, οἶκτος.	maeror. aerumna. dolor, lamentatio, sollicitudo. molestia, adflictatio, desperatio et si quae sunt de genere eodem.
Et misericordia quidem, quae Graece vocatur ἔλεος, est aegritudo ex alienis indignis malis. Commiseratio quam οἶκτον Graeci vocant, est aegritudo ex alicuius miseria, sive iure is sive iniuria afficiatur.	Ἔλεος μὲν οὖν ἐστι λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς ἀναξίως πάσχοντος ἐκείνου . . . . Οἶκτος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις κακοῖς.	Haec autem definiunt hoc modo: invidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti . . .
. . . .		
Invidia est aegritudo de alienis bonis, quae invidenti nulli sint detrimento.	Φθόνος δὲ λύπη ἐπ' ἀλλοτρίοις ἀγαθοῖς· ἡ λύπη ἐπὶ τῇ τῶν ἐπιεικῶν εὐπραγίᾳ.	Est aemulatio aegritudo si eo quod concupierit, alius potiatur, ipse careat. Obtrectatio autem est ea quam intellegi Ζηλοτυπίαν volo, aegritudo ex eo, quod alter quoque potiatur eo, quod ipse concupiverit. Misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis; nemo enim parricidae aut proditoris supplicio commovetur.
Aemulatio est aegritudo quod alii potiantur iis bonis, quae nobis esse vellemus, vel aemulatio est aegritudo, quod nos careamus iis bonis, quibus abundare alios videamus. Huiusmodi vero aemulationem Graeci ζῆλον vocant.	Ζῆλος δὲ λύπη ἐπὶ τῷ ἑτέρους τυγχάνειν ὧν αὐτὸς ἐπιθυμεῖ· ἡ λύπη ἐπὶ τῷ ἄλλοις ὑπάρχειν, ἡμῖν δὲ μή.	

Obtrectatio quae a Graecis appelatur ζηλοτυπία, est aegritudo quod aliis quoque eadem bona sunt, quae nos habemus.	Ζηλοτυπία δὲ ἐστι λύπη ἐπὶ τῷ καὶ ἄλλοις ὑπάρχειν καὶ ἡμῖν ὑπάρχειν.
Indignatio, quae νέμεσις Graece nominatur, est aegritudo de alicuius bonis, quibus ille indignus sit insolenterque utatur.	Νέμεσις δέ λύπη ἐπὶ ἐπαιρομένοις παρὰ τὸ προσῆκον.

Fermiamoci qui, per non trascrivere con le restanti enumerazioni e definizioni tutto intero il libro. Cicerone e il Filelfo attingono forse entrambi alla stessa fonte, ma l' uno sa che è una fonte stoica, l' altro la tiene per peripatetica; l' uno abbrevia, stronca e sopprime, l' altro riproduce il suo testo con pochissime variazioni. Cicerone ad esempio non ammette se non una sola specie di compassione, quella che nasce dai mali di chi ingiustamente soffre; il Filelfo invece al pari del pseudo-Andronico distingue fra l' ἔλεος, che nasce dal commiserare sofferenze ingiustamente patite, e l' οἶκτος, che non fa differenza tra mali giustificati o no. È fuor di dubbio adunque, che se il Filelfo nel tradurre la sua fonte in latino si ricorda di Cicerone, attinge però direttamente alle fonte greca, che ebbe una grande diffusione tra gli umanisti, ed anche il Vives vi ricorre nel terzo libro del suo trattato sull' anima.

Il giudizio che il Fiorentino dà del trattato Filelfiano è ben differente da quello che ne riporta il Rosmini, seguìto dal Messer. Per il Fiorentino è „un sincretismo sbiadito, che rassomiglia non poco alla maniera ciceroniana . . . Parrebbe giusta la definizione (data dal Filelfo della virtù civile) che egli ammette due criterii della virtù: la rettitudine interiore, l' onestà, e la lode; ma dopo aver distinto questa doppia sorgente, entrambe si risolvono in una sola, nella lode altrui . . . In altri termini la virtù non con-

siste nell' intenzione, ma nell' azione che apparisce: non nell' approvazione della propria coscienza, ma nell' approvazione altrui" (p. 215) Per il Rosmini invece „l' opera fa grande onore all' autore . . . e per l' acume . . . e per la sanità delle dottrine" (Vedi in questo Archivio p. 343). Io in gran parte sottoscrivo al giudizio del Fiorentino. Non credo però che il Filelfo metta la fonte di tutta la virtù nella lode altrui, perchè afferma esplicitamente: mea quidem sententia tanta est vis, tanta dignitas honestatis ut omni laude sit superior. Quando dunque egli dice: virtus est rectus animi habitus quo et boni sumus et laudamur, tum enim maxime laudamur cum ad interiorem virtutis habitum exterior accessit actio, qua sola virtus recondita prodeat in lucem, non fa altro se non ispirarsi ai concetti stoici, secondo i quali l' unica cosa che ha pregio o è degna di lode è la virtù, come dice Cicerone nel De Finibus II. 14. 45: Honestum igitur id intelligimus quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusve per se ipsum iure possit laudari. Quod quale sit non tam definitione, qua sum usus, intellegi potest . . . quam communi omnium iudicio. La lode è un criterio di valutazione, non la fonte della virtù.

Ma fatte queste riserve, io pienamente sottoscrivo al giudizio del Fiorentino: poichè se la disciplina morale è attinta alle sorgenti più disparate quali la platonica, la stoica e l' aristotelica, l' autore non ha fatto neanche il più piccolo sforzo per dare a questo accozzo di discordi dottrine non fosse altro l' apparenza della coesione. Come si può conciliare la dottrina stoica della virtù quale bene a sè colla dottrina aristotelica della virtù come giusto mezzo tra gli estremi opposti? Come si può definire l' affetto una pertubatio e dire poi che gli affetti somministrano la materia alla virtù? Come si può accettare la tripartizione dell' anima e la conseguente dottrina delle virtù cardinali, e scordarsi iubito dopo di questa classificazione per seguire in tutto il resto del trattato quella di Aristotele? Come può dirsi sulla scorta di Platone essere Dio il supremo bene, o l' idea suprema, che è pure la suprema realtà, e porre poi con Aristotele il supremo bene nella felicità? Certo qui era facile la conciliazione delle due dottrine ponendo la somma felicità o beatitudine nella contemplazione di Dio, la qual conciliazione avea

anche il vantaggio di andare d'accordo con le tradizioni Cristiane. E ben si comprende che il Filelfo non si lasci sfuggire una occasione così propizia: Sed nos quid caeteri voluerint, perinde ac supervacanea praetereunda censentes, quid Christiani verique philosophi et de ratione et de intelligentia ac mente senserint, cum breviter exponemus, tum etiam sequemur . . : Pietas enim hoc loco est ea virtus qua Deum colimus . . . Eadem hac una denique virtutum omnium principe ac regina adiuti deductique ubi abstersimus universas corporis sordes . . . omni vacui labore ac negotio et videmus Deum intima mentis acie. et in Deo quam suavissime conquiescimus . . . Hoc est illud gaudium, quo felices omnes atque beati sumus (p. 26). Ma come s'accorda tutto questo con le dottrine e stoiche e platoniche ed aristoteliche, che il Filelfo adotta? Perchè non mette a capo di tutte le virtù la pietà, la quale non trova posto nè tra le quattro cardinali di Platone, nè tra le dianoetiche o le etiche di Aristotele? Perchè non fa neppure il più lontano tentavivo di dedurre tutte le virtù dall' amore di Dio? E posto anche che l'autore si fosse messo per questa via, che cosa poi le sarebbe giovata la dottrina del giusto mezzo, sulla quale insiste come un Peripatetico schietto? Da qualunque parte si guardi, il Filelfo non è un eclettico a modo di Antioco. poniamo, che aggiungendo di qua, togliendo di là riesce a comporre in un tutto, almeno apparentemente armonico, le più disparate dottrine. Egli invece pur componendole insieme, le lascia quali sono nella loro crudezza, e pare che non s'accorga neanco della stonatura. Il suo dunque non è un eclettismo, ma, come dice benissimo il Fiorentino, un sincretismo, che tradisce più che il filosofo. il dilettante di filosofia.

XXVI.

Die gegenwärtige sociologische Bewegung in Frankreich mit besonderer Rücksicht auf Gabriel Tarde.

Von

Eveline Wróblewska in Bern.

In Frankreich macht sich gegenwärtig ein besonders reges wissenschaftliches Leben auf sociologischem Gebiete bemerkbar: durch Errichtung einer speciellen Zeitschrift — Revue internationale de Sociologie 1893 — sucht Frankreich alle wissenschaftlichen Kräfte des Inn- und Auslandes zu koncentriren. Die Revue stellt sich das Sammeln sociologischer Thatsachen in allen Ländern und zu allen Epochen zur Aufgabe, um auf diese Weise die Gesetze zu entdecken; völlige Toleranz jeglicher wissenschaftlicher Ueberzeugungen wird streng beobachtet. — Welche Strömungen machen sich in der gegenwärtigen Sociologie bemerkbar?

Die überwiegende ist die biologische, welche — in die von Comte und Spencer eingeschlagene Richtung tretend — Sociologie als eine Fortsetzung und Weiterentwicklung der Biologie betrachtet. In der französischen Wissenschaft ist Espinas, welcher übrigens mehr als Thierpsychologe (Sociétés animales) bekannt ist, der ausgesprochene Repräsentant dieser Richtung; die menschliche Gesellschaft betrachtet er als eine konkrete lebendige Form, den thierischen Gesellschaften gleich.

Wenn die Gesellschaft ein lebendiges Individuum ist, so ist jedes Individuum auch eine Gesellschaft — das sind die Hauptgesichtspunkte, von denen Espinas ausgeht.

Auf gleichem Standpunkte steht Julien Pioger, welcher die Analogie zwischen den socialen und den thierischen Organismen durchführt und behauptet, wenn diese heute nicht auffallend sei, so rühre dies daher, dass die gegenwärtigen Gesellschaften noch auf einer niedrigen Entwicklungsstufe stehen und nur mit den niederen organischen Formen (mit Polyzoen) verglichen werden können.

Nicht als niedere, vielmehr als höhere organische Wesen, als Superorganismen betrachtet die menschlichen Gesellschaften der Belgier Guillaume de Greef, einer der bedeutendsten gegenwärtigen Sociologen (Le transformisme social, La sociologie). Den Zufall schliesst er gänzlich von den socialen Erscheinungen aus — alles Geschehen auf diesem Gebiete, meint er, unterliegt strenger Gesetzmässigkeit. Der sociale wie der biologische Fortschritt besteht in einer höheren, mehr komplicirten Organisation. Eine internationale Föderation — das ist die Form, welche diesen Superorganismen die Zukunft voraussichtlich bringen werde.

Ein Anhänger der organischen Auffassung der Gesellschaft ist auch René Worms, Herausgeber der Revue de Sociologie, bekannt durch seine Artikel in dieser Zeitschrift und durch seine Organisation der sociologischen Congresse; ein grösseres Werk — Organisme et société — wird demnächst erscheinen. Er ist ein eifriger Anhänger der Tarde'schen Nachahmungstheorie, doch weder diese, noch die Biologie scheinen ihm einen Schlüssel zur genauen Erklärung alles socialen Geschehens zu enthalten: er betrachtet die Sociologie als eine werdende Wissenschaft, die noch auf ein Genie wartet, welches das sociale Atom finden wird. Die Sociologie ist nicht die Summe aller socialen Wissenschaften; sie soll ihre Synthese sein. Das wird sie aber erst durch die Entdeckung dieses socialen Atoms. So wie das Genie des Descartes die einzelnen Theile der Mathematik zu einem Ganzen verbunden hat, wie die Physik ihre stärksten Impulse in dem Augenblick erhielt, da man entdeckte, dass alle ihre Erscheinungen nur Mani-

festationen der Bewegung seien, wie die Biologie durch die Zellen-Theorie erneuert wurde — so wird auch auf dem Gebiete der Sociologie ein umfassender und revolutionirender Geist erscheinen, welcher die gegenseitigen Verhältnisse der verschiedenen Formen des socialen Lebens entdecken wird, wie auch die Gesetze, von denen diese beherrscht werden.

Keine solche Bedenken hegt der Darwinist Lapouge, welcher in der Anthropologie das treibende Moment der socialen Phänomene gefunden zu haben vermeint: das Leben und Sterben der Völker kann dadurch erklärt werden, dass im ersten Falle die höheren Rassen vorherrschen und folglich eine Blüthezeit für die Gesellschaft herbeiführen; mit der Zeit erschöpfen sie sich aber und sterben aus — die niederen Rassen, welche mehr Anpassungskraft an das Milieu besitzen, nehmen ihre Stelle ein und ziehen zu ihrem niedrigeren Niveau das sociale Leben hinab. Ein solcher Process geht durch die ganze Geschichte — die Besseren werden immer von den Schlechteren verdrängt: darin liegt die Ursache des Zusammenbruches aller antiken Kulturen, und solch ein Schicksal steht auch der europäischen bevor.

Denselben Gedanken erhebt Nietzsche, zwar nicht vom anthropologischen Standpunkte ausgehend, zur geschichtspsychologischen Grundlage seiner Moralphilosophie.

Er behauptet: im Laufe der Geschichte habe die Majorität, die naturgemäss aus den Einfältigeren, Niedrigeren und Schwächeren bestehe, über die geistig und moralisch höher entwickelte Minorität den Sieg davon getragen. Infolgedessen wurden die Ideale zu Gunsten der Niedrigeren umgeändert. Während der gesunde Lebensinstinkt auf Wachsthum, Häufung von Kräften, Willen zur Macht ausgeht, und nur der Gehorsam gegen diese Antriebe die Gattung höher entwickeln kann, sind durch die Umbiegung der Ideale nach unten die Instinkte und Kräfte verstümmelt worden, welche ein Steigen der Gattung herbeigeführt hätten. Auf den gleichen Gedanken, obwohl ganz von Nietzsche unabhängig, ist der österreichische Sociologe Gumplowicz gekommen: er betrachtet ebenfalls den Rassenkampf für die hauptsächliche Triebfeder der Geschichte, ohne jedoch daraus den pessimistischen Schluss

zu ziehen, dass immer die niedrigeren Rassen den Sieg davon tragen müssen.

Wenig Gewicht dagegen auf die Rasse in der socialen Entwicklung legt Letourneau: bei allen Völkern der Erde — vorausgesetzt nur, dass sie lange genug dauern — machen nach ihm alle socialen Institutionen den gleichen Weg durch, sind gleichen Evolutionsgesetzen unterworfen.

In seinen einzelnen Monographieen über die Entwicklung der Religion, der Literatur, der politischen Institutionen, der Ehe — sucht er diesen Gedanken durchzuführen.

Ebenfalls auf biologische Voraussetzungen basirt seine Erörterungen über Religion, Moral und Kunst der Dichter-Philosoph Guyau: vom Leben, von dessen Fülle und Expansionskraft leitet er diese geistigen Erscheinungen ab. Die Fülle von Lebenskraft muss auf andere übertragen werden — daher die moralische Pflicht: wenn man etwas zu thun im Stande ist, so ist man auch verpflichtet, es zu thun; wenn ein Individuum Lebenskraft genug besitzt, um sich für andere opfern zu können, so ist es auch dazu verpflichtet. Sogar die Aufopferung des Lebens kann aus dem Bewusstsein von dessen Fülle abgeleitet werden: indem wir unser Leben für eine Idee hergeben, können wir so sehr seine Intensität fühlen, dass uns dieser Augenblick für das gebrachte Opfer gänzlich entschädigt. Eine Erweiterung des Lebens ist auch die Religion: sie ist eine Uebertragung von socialen Gefühlen auf alles Aussersociale — Thiere, Todte, Geister, kosmische Kräfte; der Mensch fühlt sich dann nicht nur von ihnen abhängig, sondern kann auch auf sie einwirken, z. B. durch das Gebet.

Aus derselben Fülle des Lebens, welches zum Bewusstsein seiner Intensität gelangt ist, kann man auch die ästhetischen Gefühle ableiten.

Auf der Grenze zwischen der biologischen Auffassung der Gesellschaft und der idealistischen steht Fouillée (Science sociale contemporaine, Psychologie des idées-forces); er will die beiden Auffassungen vereinigen. Die Gesellschaft ist ebenso Organismus wie ein auf den Vertrag basirtes Ganze; sie ist ein „organisme contractuel". Der Vertrag war keineswegs der Ausgangs-

punkt des socialen Lebens, kann aber das angestrebte Ideal sein. Und das Ideal hat eine wichtige Bedeutung für die Entwicklung der Institutionen: es beeinflusst den menschlichen Willen, welcher zu einer Gewohnheit werden kann, um sich dann durch Vererbung als Instinkt auf die Nachkommenschaft zu übertragen. Man kann sich folglich nicht mit einem orientalischen Fatalismus zufrieden geben und alles von der unvermeidlichen Evolution erwarten. Der Glaube an eine Idee wirkt auf die Wirklichkeit ein, der Idealismus auf den Realismus. Es besteht zwischen Thun und Denken ein unauflösbares Band, welches eines der wichtigsten psychologischen Gesetze bildet; wir bezeichnen es mit dem Namen: idée-force [1]).

Jeden Einfluss der Biologie schliesst von den sociologischen Untersuchungen ganz entschieden Durkheim aus (Autor der Division du travail social); auch die Psychologie betrachtet er als ungenügend, um sociale Thatsachen zu erklären. Ueberhaupt kann sich die Sociologie durchaus nicht den Zweck setzen, die Natur der Gesellschaft und ihrer Organe zu erklären; sie muss die Dinge so auffassen wie sie sind und nur ihre Veränderungen studiren. Durkheim behauptet im Gegensatz zu den meisten Sociologen, dass diese Wissenschaft eine rein praktische, empirische werden muss. Aufstellung von praktischen Maassregeln für Staatsmänner soll ihre Aufgabe sein. Association, Theilung der Arbeit — das sind Thatsachen, welche alles sociale Geschehen erklären. Das Ganze ist nicht die Summe seiner Theile, sondern etwas anderes, mit anderen Eigenschaften ausgestattetes — das ist der Ausgangspunkt der Durkheim'schen Theorie. Neben diesen so verschiedenartigen Ansichten über das Wesen der Sociologie kommt auch die marxistische Richtung in Frankreich auf: die materialistische Geschichtsauffassung — von Paul Lafargue, Sorel und Anderen repräsentirt. Letztes Jahr (1895) wurde eine neue Zeitschrift gegründet — Le Devenir social —, welche als Motto den Ausspruch von Karl Marx gewählt hat, dass die Produktionsweise alle Erscheinungen des socialen, politischen und

---

[1]) Psychologie des idées-forces S. X.

intellektuellen Lebens bestimmt. Le Devenir social steht Gelehrten aller Länder offen, welche mit diesem Gesichtspunkte übereinstimmen.

So stellen sich — im Grossen und Ganzen genommen — die hauptsächlichsten Richtungen der gegenwärtigen Sociologie in Frankreich dar.

II.

Eine ganz eigenartige Stellung in diesem regen wissenschaftlichen Leben nimmt Gabriel Tarde ein, welcher aus einer rein psychischen Thatsache — der Nachahmung — das ganze sociale Leben ableiten will. Jurist von Beruf, hat er sich einen Namen in der Gelehrtenwelt zuerst durch seine kriminologischen Werke gemacht — vornehmlich wurde er durch die Criminalité comparée (1886) bekannt. In dieser Schrift offenbart sich schon sein bedeutendes schriftstellerisches Talent und seine originelle Denkweise. Der Theorie Lombroso's stellt er seine eigene entgegen, indem er behauptet, dass der kriminelle Typus kein anthropologischer ist, sondern nur ein gesellschaftlicher, und keine anderen unterschiedlichen Charaktere besitzt, als die eines „type professionel". Das Verbrechen ist nur eine sociale Thatsache; mit den socialen Verhältnissen ändert sich auch der Begriff vom Verbrechen — so ist z. B. die Bedeutung der Gotteslästerung heutzutage eine ganz andere als im Mittelalter. Niemand kann sich rühmen — behauptet Tarde — kein Verbrecher zu sein, wenn nicht in der Gegenwart, so in der Vergangenheit oder Zukunft. Es kann z. B. eine Zeit kommen, wo literarische Anlagen als Vergehen betrachtet, indem sie alsdann für einen Raub an der nützlichen Arbeit gehalten werden. Der Verbrecher ist weder ein Wilder noch ein Wahnsinniger, sondern ein Monstrum, welches einige atavistische Charaktermerkmale besitzt. Er hat einen besonderen physischen Typus, aber jede Beschäftigung schafft dergleichen, denn — bei der freien Berufswahl — wählt man eine solche, zu welcher man sich angezogen fühlt infolge natürlicher Anlagen; diese aber spiegeln sich auch im physischen Typus ab. Seine Hauptidee — die Nach-

ahmung — führt Tarde auch in der Kriminaltheorie durch, und zwar in recht origineller Weise.

Die Frage der unter dem Einflusse der Suggestion verübten, folglich unfreiwilligen und unbestrafbaren Verbrechen, hat ihm Anlass dazu gegeben. Er leugnet die Suggestion, oder vielmehr dehnt sie auf alles sociale Geschehen aus. In der Gesellschaft geschieht alles durch Nachahmung, also eine Art von Suggestion, folglich kann man die hypnotische Suggestion, besonders wenn sie auf längere Zeit hinaus ihre Wirkung ausübt, fast gar nicht von der Nachahmung unterscheiden

Wie wird sich wohl in der Zukunft das Verbrechen gestalten? Tarde meint, unsere Zeit sei in moralischer Hinsicht keineswegs der Vergangenheit überlegen, nur dass der Gesichtskreis der Moral sich erweitert hat: früher gab es moralische Verpflichtungen nur zwischen den Mitgliedern einer Horde, dann zwischen den Bürgern einer Stadt, dann einer Nation — jetzt strebt die Moral danach, international zu werden. In dieser Richtung wirkt die Kultur moralisirend: sie zieht durch Nachahmung immer weitere Menschenmassen in ihren Gesichtskreis hinein, vermindert die Gegensätze unter ihnen — übt also einen harmonisirenden Einfluss aus.

Je grösser die Harmonie aber unter den Bedürfnissen, desto weniger Raum für Verbrechen; in einer so ideell harmonisirten Gesellschaft würden keine Verbrechen vorkommen — vorausgesetzt aber, dass sie von der übrigen Welt getrennt wäre. Denn eine jede neue Idee stört diese Harmonie und führt eine Aufrüttelung herbei, welche wieder die Zahl der Verbrechen vergrössert. Die Kriminalität und das erfinderische Genie sind stark miteinander verknüpft[2]). Also dann erst kann man das Aufhören der Verbrechen erwarten, wenn die Menschheit zu einem stationären Zustande gelangt, in welchem keine neuen Entdeckungen mehr auftreten werden. Dass sie zu einem solchen strebt, sucht Tarde in seinen sociologischen Werken zu beweisen. Von der Criminalité comparée verdient noch die recht originelle Ansicht von der Rolle der Lüge in der Kultur hervorgehoben zu werden. Tarde behauptet, dass ohne Lüge keine civilisirte Gesellschaft mög-

[2]) Criminalité comparée S. 193.

lich wäre, weil sowohl Familie wie Religion und Staat auf einer Anzahl von konventionellen Lügen basiren; überhaupt wird die Rolle der Lüge wachsen mit der steigenden Kultur.

III.

In seinen sociologischen Werken (Les lois de l'imitation, La logique sociale) stellt Tarde alle neuesten Begriffe von socialen Vorgängen völlig auf den Kopf. Er behauptet, es sei „ein préjugé à la mode", dass das gesellschaftliche Leben von natürlichen Gesetzen und nicht vom menschlichen Willen und Intelligenzen geordnet wird (Lois, S. 135). Erfindung und Nachahmung — das sind die einzigen gesellschaftlichen Triebfedern. Somit schreibt Tarde dem Zufall einen tiefgehenden Einfluss auf das sociale Leben zu: die genialsten Erfindungen, wie Entdeckung des Feuers, Zähmung der Thiere — sind glücklichen, zufälligen Einfällen zu verdanken.

Die Nachahmung wirkt nicht nur ausschliesslich in der socialen Welt: Tarde erhebt sie zu einem Weltprincip. In der physischen Welt als Wellenbewegung, in der biologischen als Vererbung, in der socialen als Nachahmung — so tritt die allgemeine Wiederholung auf; sie allein ermöglicht die Wissenschaft, denn gäbe es keine Aehnlichkeit, keine Wiederholung, so wäre überhaupt eine jede Gruppirung von Thatsachen unmöglich. Die Nachahmung verändert sich, je nachdem sie von einer Nation oder Rasse in eine andere übergeht, sowie die physischen Wellen oder organischen Typen, wenn sie in ein anderes Milieu kommen. Das ist das Gesetz der Refraktion. Ein anderes Gesetz beherrscht alle diese Erscheinungen: das der Interferenz; es wirkt, wenn sich gegenseitig zwei Wellen, Typen oder Nachahmungen begegnen. Sie müssen dann aufeinander wirken, entweder sich gegenseitig helfen oder sich bekämpfen. Im ersten Falle entsteht bei der socialen Nachahmung eine neue Erfindung, welche sich ihrerseits verbreitet. Im zweiten Falle — wenn sich zwei verschiedene Dogmen oder Interessen in einer menschlichen Seele widersprechen, oder dergleichen bei einem Volke geschieht, so giebt es in dieser Seele oder bei diesem Volke eine moralische

Stagnation, bis die weniger intensive Leidenschaft oder Ueberzeugung unterliegt.

Es kommen jedoch Aehnlichkeiten vor, die unmöglich durch Nachahmung entstehen konnten — so z. B. unter den Sprachen, Sitten, Religionen und Institutionen der amerikanischen Völker vor der Entdeckung Amerikas, und den europäischen. In solchem Falle müsse man deren Ursache — nach Tarde — in der Einheit der menschlichen Natur suchen, und auch in der Gleichheit des physischen Milieu's, so dass man, um gleiche Bedürfnisse befriedigen zu können, gleiche Erfindungen machen musste. Uebrigens macht Tarde die ganz unglaubliche Vermuthung, dass auch in diesem Falle die Nachahmung nicht gänzlich ausgeschlossen ist — da vielleicht im Laufe der unzähligen Jahrhunderte der vorhistorischen Periode zwischen den entferntesten Völkern Beziehungen existirten. Der Verlauf der Civilisationen ist keinen allgemeinen Gesetzen unterworfen — folglich, wenn sich der sociale Typus zu vereinheitlichen trachtet, so geschieht dies nur durch Nachahmung.

Was ist eine Gesellschaft nach Tarde's Auffassung?

Eine Sammlung von Menschen, die einander entweder gegenwärtig nachahmen, oder nur darum ähnlich sind, weil sie in der Vergangenheit durch Nachahmung sich beeinflusst hatten[3]). Alle anderen Gründe des Bestehens menschlicher Gesellschaften, wie ökonomische, Solidarität etc. verwirft Tarde gänzlich, indem er sie nicht für Ursache, sondern für Folge des socialen Lebens betrachtet. Da die Erfindungen und Nachahmungen den einzigen Inhalt des socialen Lebens, sowohl in der Gegenwart wie auch in der Vergangenheit bilden, so kann man die Geschichte[4]) definiren als eine Wissenschaft, die sich mit dem Schicksal der Erfindungen zu befassen hat. Die Archäologie soll die Erfindungen aufsuchen, die Statistik — die Nachahmungen registriren. Letztere machen drei Phasen durch: langsamer Fortschritt im Anfange, rascher in der Mitte, endlich — Verlangsamung bis zum Stillstande. Die Statistik soll sich in einem solchen Grade vervollkommnen, dass sie

[3]) Lois, S. 75.

[4]) Lois, Kap. IV.

im socialen Leben eine ähnliche Rolle spielen wird, wie die Sinnesorgane im organischen. Auch das Voraussagen der Zukunft wird ihr zugänglich — erst dann aber, wenn sich die Erfindungsmöglichkeit unserer Rasse erschöpft, und die Kultur zu einem stationären Zustande gelangt.

Nun kommt Tarde auf eine der wichtigsten Fragen seines Systems zu sprechen: warum verbreiten sich die einen Erfindungen, während andere zu Grunde gehen?

Es giebt zweierlei Gründe, welche dies bestimmen: physische und sociale. Zu den ersteren rechnet Tarde die Beschaffenheit der Rasse im Bezug auf Gehirn, dann die Fauna und Flora des Landes. Ueber diese Ursachen geht Tarde sehr leicht hinweg — er erwähnt sie nur, während er seine Aufmerksamkeit hauptsächlich socialen Gründen zuwendet. Letztere zerfallen wieder in logische und meta-logische.

Logische — wenn sich eine Erfindung deshalb verbreitet, weil sie für nützlich anerkannt wird.

Glauben und Wünsche — das sind die zwei Faktoren, welche Tarde am Grunde aller socialen Erscheinungen sieht; durch ihre Konkurrenz oder Vereinigung existiren menschliche Gesellschaften, sie sind die sociale Substanz. Mit dem steigenden Fortschritte wird eine Gesellschaft reicher an Glauben — also erfüllten Wünschen, als an Wünschen selbst, gleich einem reifen Geiste, in welchem die meisten Leidenschaften gezähmt sind, der aber dafür viele feste Ueberzeugungen gewonnen hat. Der Fortschritt arbeitet also darauf hin, in der Menschheit eine immer tiefere Ruhe herbeizuführen. Es ist eine Art von kollektivem Nachdenken; wie im individuellen Gehirn Fortschritt in Häufung oder Ersatz der einen Gedanken durch andere besteht, so auch in diesem kollektiven Gehirn, welches menschliche Gesellschaft heisst; nur dass hier diese neuen Gedanken Erfindungen sind. Logischer Zweikampf oder logische Vereinigung alter und neuer Erfindungen — das sind die zwei Wege des individuellen sowohl wie des gesellschaftlichen Fortschrittes. Vereinigung findet sich immer am Anfang und Ende des Processes, der Kampf ist ein Uebergangsstadium.

Die ersten Erfindungen brauchen nicht zu kämpfen — sie

finden ein leeres Feld vor; wenn aber ihrer schon eine gewisse Anzahl vorhanden ist, da treten unter ihnen Kollisionen auf, bis — nach bestandenen Kampfe — einige weggedrängt werden, andere sich aber verständigen, um auf diese Weise den Weg für neue Erfindungen zu bahnen. Auf allen Gebieten des socialen Lebens — in Sprachen, Religionen, Sitten — geht dieser Process vor sich. Folglich kann — nach Tarde — von einer einheitlichen Evolution gar nicht die Rede sein; nur von Evolutionen. Was nun die meta-logische Nachahmung anbetrifft, so schreitet sie auf folgende Weise vor: vom Aeusseren ins Innere, von der Nachahmung der Ideen zu der von Mitteln, sie zu erreichen, von den höheren Ständen zu den niedrigeren. Vor dem Ritus einer Religion müssen dessen Dogmen verbreitet sein, ebenso muss ein Volk dem anderen mit seiner Kultur oder seiner politischen Stellung imponirt haben, damit seine Sitten und Moden Nachahmer finden. Die höheren Stände, also einst der hohe Klerus und der Geburtsadel, jetzt die internationale Geld- und Geistesaristokratie sind immer die ersten Empfänger jeder neuen Erfindung; von diesen verbreitet sie sich in die weiteren Volksschichten. Eine gleiche Rolle spielen die Städte den Dörfern gegenüber — es wird überhaupt dasjenige nachgeahmt, was als überlegen anerkannt ist. Diese Ueberlegenheit ist eine andere in jeder Kulturepoche; mit Veränderung der socialen Verhältnisse, oder wie Tarde sie nennt: Erfindungskomplexe, entsteht ein neuer Kulturtypus, eine neue Rasse, die ihnen am besten angepasst ist. Eine solche Kultur-Rasse ist gegenwärtig im Begriff sich in Amerika zu bilden.

Die Nachahmung verbreitet sich — in Bezug auf Zeit — in der Form von Sitte oder von Mode; demnach könnte die ganze Kulturgeschichte in Sitte- und Mode-Epochen eingetheilt werden. Was aber die Mode Lebensfähiges eingeführt hat, das wird nach und nach zur Sitte. Diesen Gedankengang führt Tarde durch alle Gebiete des socialen Lebens durch. Die Sprache, anfangs in jeder Familie eine besondere, verbreitet sich in Paroxysmen der Mode auf das Geschlecht, dann auf die Nation, um endlich — wie es die gegenwärtige Kultur das Bestreben hat — eine internationale zu werden.

Den gleichen Weg machen die Religionen durch — wobei die Zeiten des Proselytismus als Mode-Epochen betrachtet werden können. Nach diesen kommen die Sitte-Epochen; alle grossen Religionen schliessen sich in ihren Grenzen ein, um sich innerlich zu befestigen.

Auch im politischen Leben waltet die Nacheinanderfolge von Sitte und Mode. Es entsprechen diesen zwei Gestalten die konservative und die fortschrittliche Partei. Durch den Sieg letzterer sind alle politischen Vereinheitlichungen zu Stande gekommen. Die Epochen der Treue der alten Sitten zeichnen sich durch exclusiven Patriotismus aus; die Mode-Epochen sind dagegen kosmopolitisch. Alle grossen politischen Ideen — wie diejenigen der Feudalität, des Parlamentarismus — alles das sind geniale Erfindungen, durch zahlreiche Nachahmungen verbreitet. Sogar die gegenwärtigen ungeheuren Kriegsrüstungen, welche doch so augenscheinlich Folge des sich immer verschärfenden Interessengegensatzes unter den europäischen Völkern sind, sucht Tarde ausschliesslich durch die Nachahmung zu erklären.

Das Recht schlägt einen ähnlichen Weg ein, wie die schon erwähnten Institutionen. Diesem widmet Tarde ein besonderes Werk — Les transformations du droit — in welchem er gegen den Gedanken einer einheitlichen rechtlichen Evolution bei allen Völkern auftritt und dessen Veränderungen mit Hülfe seines Hauptprincips — der Nachahmung — zu erklären sucht. Aehnlich wie die Sprache, war das Recht anfangs auf eine Familie beschränkt, um endlich einem allgemeinen, die ganze Menschheit umfassenden Rechtsprincip zu weichen.

Alle Sitten, Gebräuche, industriellen Verbesserungen haben sich auf dem Wege der Nachahmung verbreitet. Die Nachahmung ist anfangs passiv: das Bedürfniss zu geniessen verbreitet sich schneller als dasjenige zu produciren. Im allgemeinen siegen auf allen Gebieten des socialen Lebens diejenigen Erfindungen, welche sich an die Vernunft, nicht aber an die Phantasie wenden. Daher zeichnen sich die Mode-Epochen durch das Vorherrschen der Vernunft, des Individalismus und Naturalismus aus. Es ist ein Eindringen vom natürlichen Rechte, natürlicher Religion, natürlicher Kunst,

natürlicher Moral, welche die traditionellen zu verdrängen suchen. So war es in Athen unter Solon, in Rom unter den Scipionen, in Paris im XVII. und XVIII. Jahrhundert. Weiteres Merkmal der Mode-Epochen ist das Aufkommen von grossen Individualitäten — Heresiarchen, Gründer neuer Religionen oder Staaten, grosser Juristen etc.

Selbst die Erfindungen sind der Nachahmung unterworfen: in jeder Epoche gehen sie in einer bestimmten Richtung.

Die Entwicklung der Moral und Kunst macht auch denselben Process durch, wie alle übrigen Institutionen. Die einfachsten Pflichten, so wie die einfachsten Kunstformen, haben ihrerseits Entdeckungen sein müssen[5]).

Zum Schlusse seines Werkes über die Nachahmungsgesetze bemerkt Tarde, dass eine jede Erfindung die Tendenz hat, sich unendlich zu verbreiten, so wie in der Biologie jede Gattung ebenfalls eine unendliche Progression anstrebt. Im socialen Leben giebt es Rassenvorurtheile und andere künstliche Abgrenzungen, welche den Gang der Nachahmung hemmen; diese aber arbeitet ihrerseits darauf hin, sie zu beseitigen, und immer grössere Einheit unter allen Völkern herbeizuführen. In der Zukunft steht uns vielleicht ein grosses Reich bevor, durch die gewonnene Oberherrschaft eines einzigen Volkes geschaffen, welches die gegenwärtige nationale Zersplitterung ersetzen wird. Doch dieses wird auch von keiner langen Dauer sein. Das sociale Leben ist vielleicht nur eine Uebergangsstufe zum Aufblühen der menschlichen Individualität[6]) — mit diesem Gedanken schliesst Tarde seine Lois de l'imitation.

IV.

Ein wichtiger Punkt seines Systems ist jedoch noch unbeleuchtet geblieben — nämlich die Gesetze der Erfindung. Diese Lücke soll das jüngst herausgegebene Werk — La logique sociale — ausfüllen. Hinter den Lois steht die Logique zurück, was Originalität und Gedankenschärfe anbetrifft; die Hauptidee

[5]) Lois, S. 382.

[6]) Lois, S. 424.

tritt nicht immer scharf genug hervor, oft wiederholen sich sogar dieselben Gedanken, welche schon in den Lois vorkommen.

Wenn Tarde in den Lois das Bestehen der Gesellschaft aus psychischen Gründen zu erklären versuchte, so geht er in der Logique noch einen Schritt weiter: die Gesellschaft vergleicht er einem Gehirn, das sociale Leben ist nur eine Exaltation des cerebralen, und kann durch die Denkgesetze erklärt werden. Die Entwicklung der Gesellschaft ist keineswegs unbewusst — unsere Vorfahren wussten ebensogut wie wir, was sie anstreben. Reine Empfindungen ausgenommen, können sonst alle individuellen, folglich auch socialen Denkphänomene in Glauben und Wünsche aufgelöst werden. Diese sind wirkliche, mensurable Quantitäten; in allen Manifestationen unseres Willens, in allen Begriffen und Gefühlen sehen wir nur Veränderungen dieser zwei Grundphänomene, welche den Ausgangspunkt einer sociologischen Psychologie bilden. Jedes ausgesprochene Urtheil ist ein Glauben, jedes werdende — ein Wunsch, der noch der Beglaubigung bedarf, um Glaube zu werden. Die Nation hat in jeder Entwicklungsphase eine verwendbare Summe von Glauben und Wünschen, welche sie unter die verschiedenen Gebiete ihres Lebens — Sprache, Religion, Wissenschaft, Industrie und Recht — vertheilt. Wie diese Vertheilung vor sich geht — das bildet den Gegenstand der socialen Teleologie und Logik, so wie sich die individuelle Teleologie und Logik mit demselben Process im individuellen Gehirn befasst. Auf die recht komplicirten und wenig erklärenden logischen Schemata werde ich nicht näher eingehen, und beschränke mich darauf, den Hauptgedanken Tarde's zu verfolgen.

Eine Nation kann als ein komplexer Syllogismus betrachtet werden[7]). Die Dogmen und Gesetze sind die grossen Prämissen, die kleinen bestehen aus den Thatsachen des Alltagslebens eines jeden Bürgers, die Konklusionen aber sind das alles, was gedacht und gethan wird. Inwiefern die grossen Prämissen richtig sind, das gehört nicht zur Logik; es kommt nur darauf an, ob richtige Schlüsse daraus deducirt worden sind.

Tarde hebt einen von der Logik vernachlässigten Punkt hervor, nämlich dass man mehr Gewicht legen sollte auf den Grad

[7]) Logique, S. 63.

der Ueberzeugung, mit welchem ein Urtheil ausgesprochen wird. Ein Mathematiker ist fester überzeugt von der Richtigkeit des Euklidischen Axioms von den Parallellen, als von einem neu entdeckten Theorem der höheren Mathematik. Man begeht einen logischen Fehler, wenn man aus bezweifelten Prämissen einen sicheren Schluss deducirt — oder bei umgekehrtem Verfahren. Dergleichen kommt in den philosophischen Diskussionen vor, wo man oft vom Möglichen auf das Sichere schliesst, so auch in parlamentarischen Debatten. Den Grad der Ueberzeugung, des Glaubens zu bestimmen, welcher von den schon vorhandenen Behauptungen auf die neuen übertragen werden soll — das ist die Aufgabe der Logik. Die Teleologie soll aber die Uebertragung der Wünsche erklären.

Wie im individuellen, so giebt es auch im socialen Leben widersprechende oder übereinstimmende Syllogismen; im ersteren Falle entsteht ein Zweikampf, welcher mit der Beseitigung des einen von den beiden Gegnern enden muss. Aus diesem Kampfe unter den Syllogismen sucht Tarde alle socialen Kämpfe zu erklären. Kriege — das ist ein Duell von komplexen Syllogismen (Nationen), politische Allianzen-Vereinbarungen unter denselben. An dem Beispiele der Kreuzzüge (Logique, S. 69) sucht Tarde diesen Gedanken zu illustriren: es war ein Zusammenstossen von zwei Syllogismen, dem christlichen und dem muhamedanischen, welche sogar in den grossen Prämissen übereinstimmten, nur in den Konklusionen auseinandergingen; ein jeder versprach seinen Anhängern die Seligkeit und stellte zur Bedingung — für erstere das Grab Christi zu befreien, für die zweiten aber — mit den Christen zu kämpfen und dasselbe nicht herzugeben.

Allianzen, Konflikte und Vereinbarungen — alles dies schiebt die Gesellschaft vorwärts auf dem Wege der Centralisation, der Bildung grosser syllogistischer Systeme. Ein gleicher Process geht in der individuellen Logik vor sich, und das gegenseitige Verhältniss der beiden — der socialen und der individuellen Logik, einfacher gesagt: das Verhältniss des Individuums zur Gemeinschaft — bildet den Inhalt der Geschichte. Dieses Problem wurde in zweifacher Weise gelöst: entweder geht das Individuum in der Gesellschaft unter, wie dies der Fall war in den Theokratieen von Asien und

Afrika, oder — wie in der gegenwärtigen Kultur — strebt die individuelle Logik danach, sich die sociale unterzuordnen; das dogmatische und autoritäre Princip wird immer mehr beschränkt, und an dessen Stelle tritt die positive Wissenschaft und positive Moral: die individuelle Kritik.

Die Begriffe von Gott, Sprache, Gut und Böse nennt Tarde sociale Kategorieen, und sucht ihre Entstehung aus logischen Gesetzen abzuleiten. Seine Beweise sind die folgenden: das Ich muss an die Realität der Aussendinge glauben, um seine innere Anarchie zu beschwichtigen; aus diesem Glauben entstehen die Kategorieen (Stoff und Kraft, Raum und Zeit) — welche die ersten Bedingungen alles geistigen Lebens sind. Ebenso bedarf die Gesellschaft der Kategorieen, um eine logische Vereinbarung ihrer Elemente erreichen zu können. Die Idee von Gott, als Ursache aller Belehrungen und Verordnungen, als Inkarnation des Wahren und des Guten — spielt eine ähnliche Rolle in der Ausbildung einer Gesellschaft, wie der Stoff in der Ausbildung des Ich. Die Religion ist eine so unentbehrliche Bedingung der socialen Vereinbarung gewesen, wie die Objektivation der individuellen. Die Sprache spielt die Rolle des socialen Raumes: wenn ein jedes Phänomen das ihm entsprechende Wort findet, so wird es gewissermassen lokalisirt. Wie das Angenehme und Schmerzliche für das Individuum, so sind das Gute und das Böse für die Gesellschaft teleologische Halb-Kategorieen, welche den praktischen Funktionen des Wollens und der Regierung entsprechen.

Doch eine rein logische Vereinbarung unter den verschiedenen Urtheilen der Mitglieder einer Gesellschaft genügt nicht; um eine Harmonie zu bewirken, muss man noch einen störenden Faktor in Betracht ziehen, nämlich die Eigenliebe der Individuen, und auch der kleinen Gruppen. Oberflächlich wird diese Aufgabe durch die Höflichkeit gelöst, welche gegenseitige Schonung befiehlt und somit die Konflikte zähmt. Dieses Problem bedarf aber einer radikaleren Lösung — und eine solche findet sich im Ruhm. Eine ruhmreiche Regierung ist allein im Stande durch die Achtung, die sie einflösst, sowohl die individuelle wie auch die kollektive Eigenliebe auszusöhnen. Der Ruhm ist somit die erste Kategorie der socialen Lo-

gik, von der alle anderen ausgehen, so wie das Bewusstsein eine solche für die individuelle Logik ist (Logique, S. 118). Wie es ohne Gedächtniss kein Bewusstsein geben kann, so wäre auch ohne Ruhm keine Nachahmung möglich, und umgekehrt.

Nun gelangt Tarde zur Untersuchung der eigentlichen Theorie der Erfindungen. Diese soll erklären, nach welchen logischen Gesetzen die Aufeinanderfolge der Erfindungen stattfindet. In dieser Bewegung giebt es eine zweifache Strömung: die alten Erfindungen miteinander in Einklang zu bringen, und die neuen aufkommen zu lassen. Dieses Drängen der alten und neuen Erfindungen ist Ursache, dass das sociale Leben öfters ein unlogisches Aussehen bekommt. Doch Widersprüche sind ebenso unentbehrlich im individuellen, wie im socialen Leben.

Eine jede Erfindung trägt neue in ihrem Schoosse, doch in welcher Ordnung diese hervortreten werden — dieses unterliegt keinen nothwendigen Evolutionsgesetzen.

Warum entstehen neue Erfindungen? Dazu ist vor allem das Genie erforderlich, dessen Aufkommen durch sociale und vitale Gründe bedingt ist. Aeussere Umstände können auch die Entstehung von Erfindungen erleichtern. Eine neue Erfindung entsteht immer durch eine Kombination von alten — folglich alles, was den Gedankenaustausch erleichtert, was die Menschen aneinander nähert, erzeugt günstige Bedingungen dafür (grosse Staaten, erleichterte Kommunication). Im übrigen ist die Erfindung gleichen logischen Gesetzen unterworfen wie die Nachahmung: sie ist eine Aufeinanderfolge von logischen Kämpfen und Vereinbarungen. Letztere haben aber bei der Erfindung eine weit höhere Bedeutung als bei der Nachahmung, denn Erfindungen schaffen immer durch ihre Vereinbarung neue Erfindung, während Nachahmungen nur einander fördern. Es existirt doch eine gewisse rationelle Ordnung, in welcher die Erfindungen aufeinanderfolgen, berichtet Tarde, im Widerspruch mit dem vorher gesagten. Einige von ihnen — solche nämlich, die sich gegenseitig weder bestätigen noch widersprechen — können in beliebiger Ordnung auftreten (so ist z. B. die Idee, Menschen in Sklaverei zu bringen, in manchen Ländern der Idee, Thiere zu zähmen vorangegangen, in anderen aber

ihr gefolgt). Aber der Process vom Fetischismus zur Idolatrie, vom Zoo- zum Anthropomorphismus war in allen Ländern der gleiche. Die Vervollkommnung der Sprache musste anderen Erfindungen vorangehen. Im Laufe der Erfindungen — ebenso wie in dem der Nachahmungen — unterscheidet Tarde drei Phasen: Ansammlung, logische Kämpfe unter ihnen, die zur Ausgleichung führen, und die daraus folgende Erweiterung des Erfindungsschatzes der Menschheit. Kriege und Revolutionen sind tragische, weder nothwendige noch ewige Methoden der socialen Dialektik.

In der individuellen Logik müssen alle Gegensätze aufgehoben werden — dergleichen ist aber in der socialen nicht unentbehrlich; es genügt, wenn sie alle zusammen ein höheres Ziel erstreben — wie die deutsche Einheit vor 1870, oder die italienische vor 1860, oder die Universalherrschaft des Papstes, von der einst die Christen geträumt haben.

Nach der allgemeinen Darstellung der logischen Gesetze in der Gesellschaft führt sie Tarde durch die einzelnen Gebiete des socialen Lebens hindurch. Die Linguistik sowohl als die Religion begannen mit Ansammlung von Wörtern und Begriffen; dann kommt die Epoche des logischen Kampfes, in welcher einige Sprachen (die englische, spanische, russische), und einige Religion — das Christenthum und der Buddhismus — den Sieg davontragen werden.

Den gleichen Weg macht das Gefühlsleben durch; im Maasse der sich verbreitenden Kultur werden auch die Gefühle breiter. Anfangs auf die Familie, das Geschlecht, den Clan beschränkt, werden sie zum Patriotismus, um endlich — wie es die Tendenz der Gegenwart ist — sich in ein Gefühl der allgemeinen, unterschiedslosen Menschenliebe zu verwandeln. In der Zeit, da noch starke gesellschaftliche Antagonismen vorherrschten, haben die Feste und Ceremonien zur Aufgabe, sie zu beschwichtigen: sie söhnen sie zeitweilig aus im Namen einer höheren Idee, z. B. der Anbetung der Gottheit, der Huldigung eines Königs, in einer Nationalfeier. Was die Gefühle im Laufe der Kultur an Breite gewinnen, das verlieren sie an Tiefe. Tarde illustrirt dieses an dem Freundschaftsgefühle — wie es so ganz anders auf dem Lande und in der Stadt ist: tief und dauerhaft, aber auf eine kleine Anzahl der

nächsten Nachbarn beschränkt im ersten Falle, umfasst es im zweiten einen viel breiteren Kreis, wird aber ebenso leicht angeknüpft wie aufgelöst.

Wie stark Tarde alle anderen Ursachen des socialen Vorgehens ausser den psychischen verleugnet, das tritt klar hervor in einer Stelle seiner Logique, in welcher er die Ansichten des Italieners Vaccaro kritisirt. Dieser sieht in der Erweiterung des internationalen Verkehrs die Ursache, dass die Kriege immer seltener werden. Tarde behauptet aber ganz entschieden, Vaccaro habe die Folge für die Ursache genommen — denn wenn der internationale Verkehr sich gesteigert hat, so muss man das ausschliesslich der wachsenden Sympathie unter den Menschen zuschreiben, deren objectiver Ausdruck die Nachahmung ist.

Auf die gleiche psychologische Basis sucht Tarde auch die politische Oekonomie zurückführen: nicht der unklare Begriff von Bedürfnissbefriedigung solle deren Ausgangspunkt sein, wol aber das Spiel der Erfindungen und Nachahmungen. Erstere sind das Kapital, das zweite — die Arbeit. Der Reichthum ist eine Kombination von Glauben und Wünschen — also eine psychologische Thatsache. Dergleichen auch der Wert — und bemerkenswerther Weise lässt sich in der neueren Oekonomie dieselbe Tendenz, die Werterscheinungen psychologisch zu deuten, aufzeigen. Nebenbei bemerkt, hält Tarde seine Werttheorie für eine seiner glänzendsten Ideen.

Die Kunst macht auch den gleichen Weg durch, wie die übrigen socialen Erscheinungen. Ihre hauptsächliche Bedeutung liegt darin, dass sie — gleich den Festen, nur dauerhafter — die gesellschaftlichen Konflikte beschwichtigt. Die Künstler bilden uns das „clavier de notre sensibilité“ aus, substituiren unseren individuellen, egoistischen Antrieben kollektive Gefühle[3]).

V.

So stellt sich die sociologische Theorie Tarde's dar. Bevor wir zu deren Kritik übergehen, müssen wir noch einen Blick auf den philosophischen Standpunkt Tarde's werfen, welcher in einem

[3]) Logique, S. 453.

in der Revue internationale de Sociologie 1893 publicirtem Artikel: Les monades et la science sociale klar hervortritt. Tarde ist ein Neu-Leibnizianer — und bemerkt überhaupt in der ganzen modernen Wissenschaft ein Wiederaufkommen der Monadentheorie. Leibniz schreibt seiner unendlich kleinen Monade, in welcher Geist und Stoff auf eins reducirt sind, eine gleiche Rolle zu, wie es in der heutigen Wissenschaft das Atom spielt. Sternensysteme, lebendige Organismen, Krankheiten (die Mikrobentheorie), Nationen — alles das wird jetzt in unendlich kleine Elemente zerlegt, anstatt, wie früher, als einheitliches Ganzes betrachtet zu werden. Die Quelle, die Ursache, die Wurzel des Endlichen, des Abgegrenzten wird im Unendlichen, im Unantastbaren gesucht: dieser Gedanke liegt zu Grunde sowohl der Leibniz'schen Theorie, wie auch der der gegenwärtigen Transformisten. Doch — meint Tarde — wenn das Unendliche sich vom Endlichen nur durch den Grad unterscheidet, wenn es in der Wirklichkeit keinen anderen Unterschied unter den Dingen giebt, als denjenigen der Lage, der Entfernung und der Ortsveränderung (position, distance, déplacement) — so wäre es unerklärlich, weshalb diese Ortsveränderung ihre Natur so gänzlich verändert, dass sie ein Unendliches wird. Um dieses zu erklären — behauptet Tarde — muss man annehmen, dass das Unendliche sich vom Endlichen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ unterscheidet, dass die Bewegung eine andere Ursache als sich selber haben muss. In diesem Punkte geht Tarde nicht so weit wie Leibniz: letzterer nimmt Gott als diese Ursache an, während Tarde nur die Notwendigkeit einer solchen andeutet.

Diese kleinen Wesen, führt Tarde weiter aus, sind Agentien, von denen alles Geschehen ausgeht. Sie drängen aufeinander, und verhindern sich gegenseitig in ihren Bewegungen; daraus könne man die embryonären Phasen in der Bildung eines Organismus erklären. Die Evolutionstheorie (mit Edmond Perrier) hat in den letzten Jahren angenommen, dass die Evolution in einer Zusammensetzung von einfacher in komplexe Organismen besteht; damit wäre also die Thatsache anerkannt, dass die Körper mit spirituellen oder quasi-spirituellen Atomen erfüllt sind. Wenn also Spencer die

Gesellschaften den Organismen verglich, so vergleicht im Gegentheil Perrier die Organismen den Gesellschaften. Dieser sociologische Standpunkt gewinnt jetzt die Oberhand auf allen Wissensgebieten, und wird — meint Tarde — viele belebende Neuerungen herbeiführen. Nur die Monaden-Theorie kann uns das Entstehen neuer Organismen erklären. Wenn nichts geschaffen wird, wie könnte man aus dem einfachen Verhältnisse zweier Wesen das Aufkommen neuer ableiten? Und warum würde das Zusammenwirken von unbewussten nervösen Zellen im Gehirn des Embryo das Bewusstsein hervorrufen — während nichts dergleichen in der Gesellschaft vorkommt? — Als ein Vorurtheil betrachtet Tarde das Spencer'sche Gesetz, nach welchem die Evolution von der primitiven Homogeneität zur Heterogeneität schreitet: im Gegentheil, das Heterogene liegt an der Schwelle der Existenz; existiren ist Differiren; die Differenz ist in einem gewissen Sinne die substantielle Seite der Dinge. Die Identität ist nur ein besonderer Fall der Differenz, so wie die Ruhe ein besonderer Fall der Bewegung ist. Die Evolution ist kein Vorschreiten vom homo- zum heterogenen: sie ist vielmehr eine Aufeinanderfolge von Regelmässigkeit und Zufall, von Sitte und Mode, wie Tarde schon in anderen Werken ausgeführt hat. Ordnung und Einfachheit sind immer nur Uebergangsstadien; die Typen und Gesetze sind Hemmnisse, welche vergebens den revolutionären Bestrebungen aufgelegt werden: im Innern aller Aggregate arbeiten sich immer die zukünftigen Typen und Gesetze aus. In allen grossen geregelten Organismen — mechanischen, socialen, in den Sternensystemen — sind alle Revolutionen, welche sie zerstören, immer auf einen gleichen Grund zurückzuführen: ihre Elemente gehören ihnen nur durch eine Seite ihrer Existenz; zu gleicher Zeit wie Deutsche, Franzosen sind die Menschen auch Säugethiere, und enthalten deshalb zu gleicher Zeit sociale und anti-sociale Elemente. So wie die Elemente einer Gesellschaft auch eine vitale Natur haben, so haben auch wieder die lebendigen Organismen chemische Eigenschaften.

Um das Entstehen des Lebens zu erklären, greift Tarde wieder zu der schon von ihm erwähnten unbekannten Ursache: das Leben ist in einem einzigen Punkte des Universums entstanden;

wäre es auch nur einer sehr komplicirten chemischen Verbindung zuzuschreiben, so müssten doch ganz besondere chemische Elemente vorhanden sein.

VI.

Nun sind wir am Ende des Tarde'schen Systems, und müssen uns die Frage stellen, ob nun wirklich seine Auffassung der Gesellschaft befriedigen kann? Die Gesellschaft ist eine Ansammlung von Menschen, welche sich gegenseitig nachahmen. Dieses mag zutreffend sein, sofern es von einer schon bestehenden Gesellschaft gilt — kann es aber die Entstehung der menschlichen Aggregate erklären? In der Schule ahmen Kinder einander nach, sogar in sehr erheblichem Masse — doch könnte man unmöglich eine Schule definiren als: Ansammlung von Kindern, die einander nachahmen. Es musste eine andere Ursache vorangegangen sein, dass sie in der Schule zusammengekommen sind — und so auch in der Gesellschaft. Die Nachahmung ist unzweifelhaft ein wichtiger Faktor des socialen Lebens, doch nur einer, nicht der einzige. In der Sociologie muss man das Princip aufsuchen, welches die Individuen vereinigt, die gesellschaftliche Substanz. Diese kann man aber unmöglich in der Nachahmung sehen. Die Nachahmung ist eine Folge, keineswegs aber das treibende Moment, die Ursache des socialen Lebens. So wie man das Individuum schliesslich aus seiner Psychologie allein nicht erklären kann, sondern bei dessen Analyse auch die anatomischen und physiologischen Momente in Betracht ziehen muss — so geht es auch den sociologischen Untersuchungen. Die Nachahmung ist aber eine rein psychologische Ursache, folglich ungenügend zur Erklärung aller socialen Vorgänge. Sie kann z. B. unmöglich die Entstehung der gesellschaftlichen Klassen erklären. Die höheren Stände werden von den niederen nachgeahmt infolge des Prestige, welches sie umgiebt — erklärt Tarde. Woher aber ist dieses Prestige entstanden, wenn man alle materiellen Faktoren aus der socialen Entwicklung ausschliesst? Um ihr Entstehen aus der Tarde'schen Theorie abzuleiten, müsste man annehmen, dass die höheren Stände aus lauter erfinderischen Genies bestehen, was aber eine unmögliche Zumuthung ist, und auch von Tarde

gar nicht behauptet wird. Kurz gefasst: Tarde hat in den Lois de l'imitation die Folge für die Ursache genommen; eine äussere Thatsache für die innere Triebfeder des socialen Lebens. Was die Logique sociale anbetrifft, so kann man sich ihre Entstehung folgendermassen erklären: Tarde fühlte, dass die Nachahmung selber ungenügend ist; dass man die ganze Kulturentwicklung unmöglich dem Zufall zuschreiben kann — und suchte in der Logique eine Basis für die Nachahmungstheorie zu schaffen. Die natürlichen Gesetze im socialen Leben hat er entschieden verworfen — er nannte sie ja Mythe. An ihre Stelle setzt er logische Gesetze — damit ist aber sehr wenig erklärt; es ist eigentlich nur ein Wortspiel, wenn er anstatt: Kämpfe und Vereinbarungen von Nachahmungen und Erfindungen sagt: Kämpfe und Vereinbarungen von gesellschaftlichen Syllogismen. Damit ein gesellschaftlicher Syllogismus vorhanden sei, muss man eine Gesellschaft voraussetzen — wie ist sie aber entstanden? Dieses erklärt so wenig die Nachahmungsteorie wie die sociale Logik. Sehr geistreich ist das Beispiel der Kreuzzüge gewählt, an welchem Tarde die Thatsache zu illustriren sucht, dass Kriege zwischen den Völkern als Gegensätze von Syllogismen aufgefasst werden können. Die Kreuzzüge sind wohl eine historische Thatsache, in welcher die religiöse Massenbegeisterung, eine Art von Hypnotismus eine wichtige Rolle gespielt hat; ausschliesslich aus dieser Ursache kann man sie aber nicht erklären. Die ausgehungerten und geknechteten Massen, welche nach Jerusalem zogen, suchten wohl im Kampfe mit den Muhamedanern das Himmelreich sich zu erobern. Vorher aber hofften sie auch eine Verbesserung ihres Schicksals hier auf Erden zu erringen — es wurde ja den Kreuzfahrern Befreiung von den Feudallasten, und sogar Eigenthum an Grund und Boden versprochen. Sogar Blanqui, in seiner Geschichte der politischen Oekonomie, der sonst sehr geneigt ist idealistische Momente in der geschichtlichen Entwicklung anzunehmen, anerkennt in den Kreuzzügen eine starke materielle Grundlage.

Ist Tarde aber auch seiner eigenen Voraussetzung treu geblieben — nämlich dass im Gesellschaftsleben alles ausschliesslich aus psychischen Momenten abgeleitet werden kann? Auch das nicht;

die verleugneten Naturgesetze vertreten ihm den Weg. So in der Erklärung der Analogien solcher Kulturen, die unmöglich von einander abstammen können — nämlich der amerikanischen (vor der Entdeckung Amerikas) mit den europäischen. Diese Analogie — behauptet Tarde — muss aus der Einheitlichkeit der menschlichen Natur erklärt werden — was ist denn aber diese Einheitlichkeit, wenn nicht ein Naturgesetz? Ebenso die sociale Refraktion — wie Tarde sie nennt, nämlich die Thatsache, dass eine und dieselbe Nachahmung andere Gestalten bei verschiedenen Völkern annehmen, erklärt er aus den Rassenunterschieden und aus dem physischen Milieu. Das sind doch aber keine psychologischen Faktoren! Auch beim Entstehen von Erfindungen muss er materielle Ursachen anerkennen — wieder das Milieu und die Rasse. Erfindungen sind zufällige, glückliche Einfälle — behauptet Tarde. Warum giebt es denn aber solche, die unbedingt allen anderen vorangehen müssen; warum muss zuerst die Sprache ausgebildet werden, um höhere geistige Entwicklung zu ermöglichen; warum wären die Erfindungen eines Edison im Mittelalter unmöglich — wenn alles auf diesem Gebiete nur ein Spiel des Zufalls wäre? Vom Zufall kann wohl im individuellen Leben die Rede sein, keineswegs aber im socialen; wie könnte man sonst erklären, dass bei verschiedenen Völkern auf gewissen Kulturstufen immer die gleichen Erfindungen entstehen? Einige Aussagen Tarde's kann man für ein leeres Wortspiel betrachten — so z. B. das Identificiren der Gesellschaft mit einem Gehirn, des Fortschrittes mit kollektivem Nachdenken. Ebenso phantastisch ist die Vermuthung, dass nach der Phase des socialen Lebens, in welchen Nachahmung herrscht, eine Zeit kommt, wo die Individualität einen starken Aufschwung erfahren wird und wo ganz neue sociale Phänomene entstehen werden, die wir uns heute gar nicht vorstellen können. Auf welche Weise aber dieses Aufkommen der Individualität aus der Nachahmung zu Stande kommen soll — das bleibt ganz unerklärt.

Im ganzen ist die Tarde'sche Theorie eine sehr geistreiche, mit feiner Psychologie und französischem Esprit durchgeführte. Seine Betrachtungen über das Gesellschaftsleben sind tiefgehende; sie be-

leuchten einen wichtigen, bisher ziemlich vernachlässigten socialen Faktor — insofern werden Tarde's Werke der Sociologie einen dauernden Nutzen bringen. Hätte er sich dabei beschieden, die Rolle der Nachahmung in der Gesellschaft nur zu schildern, so könnte man ihm in grossen Zügen beipflichten. Aber die Nachahmung als die einzige sociale Triebfeder anzunehmen — das ist eine unzulässige Zumutung.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

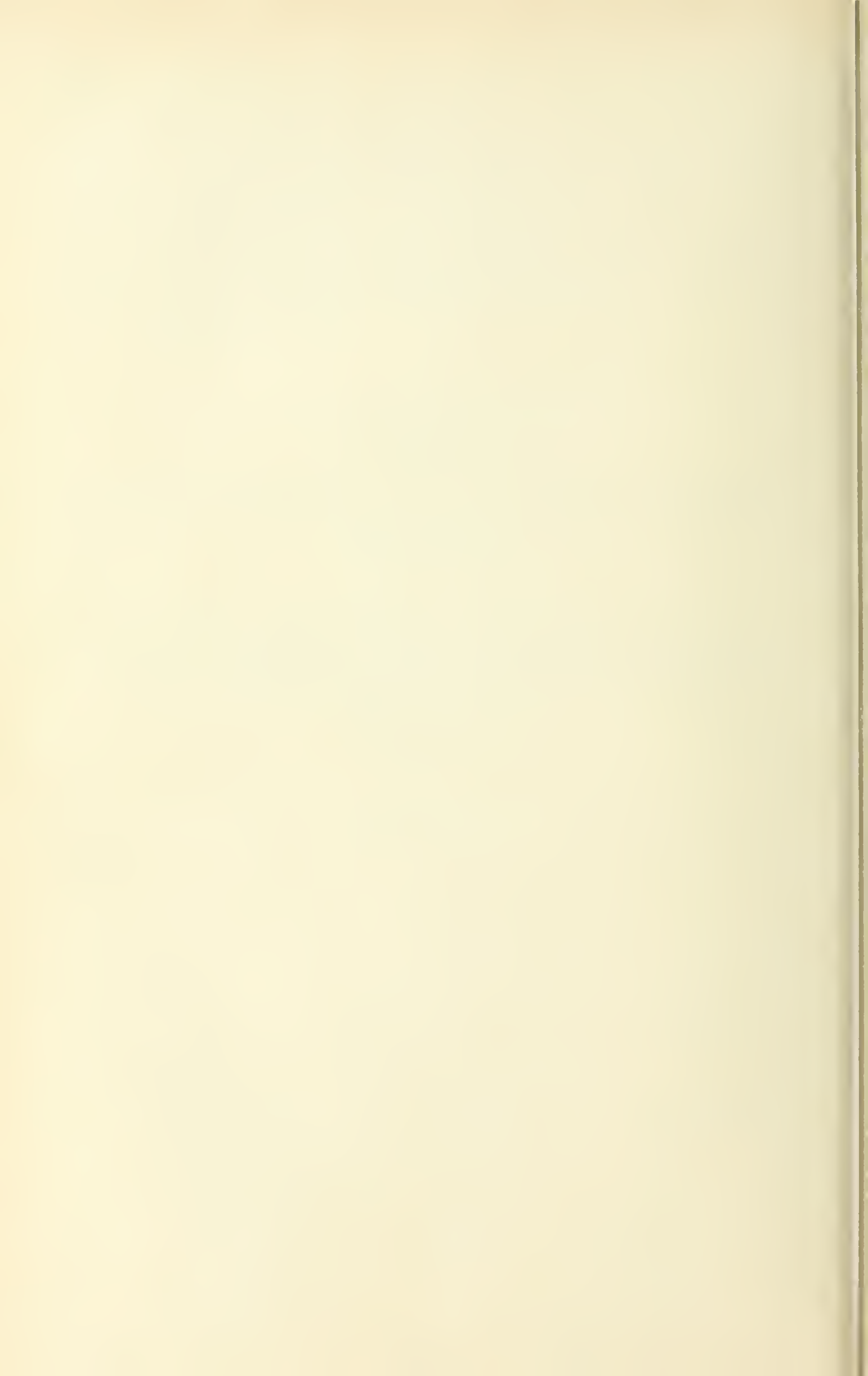
in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Karl Joël, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.



V.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1894.

Von

E. Zeller.

Natorp, P., Ueber Sokrates. Philosoph. Monatsh. XXX, 337—370.

N. setzt in dieser Abhandlung seine Ansicht über die Philosophie des Sokrates und unsere Quellen derselben in Anknüpfung an Joel's Bd. VII, 101 ff. besprochenes Werk auseinander. Er ist mit J. darüber einig, dass Xenophon's Sokrates nicht der ächte, die Geschichtlichkeit seiner Denkwürdigkeiten um nichts verbürgter sei als die des Oekonomikus oder des Gastmahls. Allein er hat auch zu den aristotelischen Aussagen nicht das gleiche Zutrauen, wie Joel; und lässt sich auch dieses Misstrauen gegen die aristotelischen Berichte mit der Einseitigkeit mancher aristotelischen Urtheile (S. 345 f.) m. E. nicht begründen, so ist dagegen um so richtiger, dass wir nicht wissen, ob Arist. sein Bild der sokratischen Philosophie noch aus anderen Quellen entnommen hat, als den platonischen Schriften. Indessen ist dieser Umstand nicht so gefährlich, wie er aussieht. Aristoteles theilt uns über Sokrates mit: er habe sich auf die Ethik, mit Ausschluss der ὅλη φύσις, beschränkt; er sei in der Ethik durchweg auf Begriffsbestimmungen ausgegangen und habe sich hiefür des induktiven Verfahrens bedient, er habe sich aber noch keines eigenen Wissens gerühmt, und die Begriffe noch nicht als Ideen von den Dingen gesondert: er

habe die Tugend für ein Wissen erklärt und diesen Satz theils mit der Erfahrung begründet, dass der Sachkundige mehr Muth habe als der Unkundige, theils mit der allgemeinen Erwägung, dass nichts stärker sei als die Vernunft. Möchten nun auch alle diese Angaben aus denselben platonischen Darstellungen entlehnt sein, die auch uns noch den Eindruck des ächt Sokratischen machen, so würden sie doch immer, wie auch N. S. 347 anerkennt, beweisen, dass Arist. weder in den Schilderungen anderer Sokratiker noch in der mündlichen Ueberlieferung der sokratischen Schule einen Grund fand, jenen platonischen Aussagen zu misstrauen. Wir hätten es daher auch in diesem Fall nicht blos mit den platonischen Zeugnissen zu thun, sondern zugleich mit ihrer Bestätigung durch einen solchen, dem zu ihrer Prüfung ganz andere Hülfsmittel zur Verfügung standen als uns, und der schon durch seine Unterscheidung der sokratischen Begriffsphilosophie von der Ideenlehre, und durch die Beschränkung der sokratischen Tugendlehre auf ihren ersten Urheber beweist, wie gut er in dem, was Plato seinem Lehrer in den Mund legt, das Sokratische und das Platonische auseinanderzuhalten weiss. Dass uns aber auch allen inneren Anzeichen nach in der Apologie, im Krito, im Protagoras (den ich allerdings nicht nach, sondern vor der ägyptischen Reise ansetze), im Laches und Charmides (und in gewissen Theilen anderer Gespräche) höchst werthvolle, wenn auch immer nicht ohne Vorsicht zu benützende, Hülfsmittel zur geschichtlichen Erkenntniss des Sokrates geboten sind, zeigt N. S. 348—354. Indem er sodann S. 354 der Frage näher tritt, was Sokrates in Wirklichkeit war, bestreitet er (wie ich Bd. VII, 109 ff.) Joel's verfehlte Entdeckung, dass dieser Philosoph ein logischer Fanatiker ohne alles praktische und protreptische Interesse gewesen sei; nur sollte er für die ungenauen Aussagen der grossen Moral, an die sich Joel hier anklammert, nicht Aristoteles verantwortlich machen. Wenn Sokrates Mem. IV, 3, 13 den Bildner des Weltganzen von den übrigen Göttern unterscheidet, will diess N. 368 f. mit Dümmler von Antisthenes herleiten. Allein dieser hat ja die vielen Götter dem einen nicht untergeordnet, sondern sie mit Xenophanes neben jenem ganz geleugnet. Geht nun der Gedanke einer solchen Verknüpfung von Monotheismus und Poly-

theismus über Xenophons eigenes Bedürfniss und Vermögen unverkennbar hinaus, begegnet er uns dagegen in der Folge auch bei Plato (allerdings nicht in der Apologie und im Krito, wo diess aber auch sehr unangebracht gewesen wäre), so liegt wohl am Tage, dass er nur von dem Lehrer der drei Sokratiker herrühren kann, von denen Xenophon nicht viel mit ihm anzufangen wusste, und ihn desshalb weiter gab, wie er ihn empfangen hatte. Plato ihn mit seiner Metaphysik in enge Verbindung brachte, Antisthenes den Unterschied des höchsten Gottes von den vielen zur Ausschliessung steigerte. Dieser monotheistische Zug selbst aber erscheint bei Sokrates nicht als das Ergebniss kosmologisch-metaphysischer Spekulation, sondern als die Frucht jenes Vorsehungsglaubens, dessen Bedeutung für ihn Plato und Xenophon übereinstimmend betonen, der Ueberzeugung, dass die Götter für die Menschen auf's beste sorgen und alles in der Welt auf ihr Wohl berechnet haben, der teleologischen Weltbetrachtung, für deren Haupturheber wir Sokrates gerade wegen ihrer anfänglichen, noch von Plato erst theilweise überwundenen anthropocentrischen Beschränktheit nach wie vor halten müssen. Xenophon kann nicht selbständig auf sie gekommen sein und von ihm kann sie Plato nicht entlehnt haben; ebensowenig aber der eine oder der andere von einem der jüngeren Physiker, wie Demokrit oder Diogenes, denn bei keinem von diesen finden sich mehr als vereinzelte Anklänge an diese Teleologie; wogegen sie sich an Sokrates' ethische und religiöse Ueberzeugungen durch Gedankenzusammenhänge anschliesst, welche bei Plato und Xenophon noch sichtbar zu Tage liegen, wie es sich auch mit dem einzelnen ihrer Darstellungen verhalten mag.

Schanz, M., Sokrates als vermeintlicher Dichter. Hermes XXIX, 597—603.

Diese Abhandlung untersucht die Angaben des Phädo 60 C ff. über die Gedichte, welche Sokrates im Gefängniss verfasst habe, und sucht zu zeigen, dass dieselben nicht ein geschichtlicher Bericht sondern eine schriftstellerische Erfindung seien. Und die allgemeine Möglichkeit, dass dem so sein könnte, wird sich nicht bestreiten

lassen. Sind aber auch die angeblichen Ueberbleibsel jener Gedichte mit Sch. für spätere Fälschungen zu halten, so folgt daraus doch natürlich noch nicht (und wird auch von ihm nicht daraus gefolgert), dass auch die Angabe des Phädo auf Dichtung beruhe. Diess wäre erst dann wahrscheinlich gemacht, wenn entweder der Annahme, dass Sokrates die ihm von Plato zugeschriebenen Gedichte verfasst habe, erhebliche Bedenken entgegenständen, oder für die Erdichtung dieser Angabe sich bei Plato ein entscheidendes Motiv zeigte. Sch. glaubt nun sowohl jenes als dieses. Er findet es (S. 600 f.) sehr unwahrscheinlich, dass Sokrates die Ermahnung, Musik zu treiben, sein Leben lang statt der Dichtkunst auf die Philosophie bezogen, und nachdem er früher nie gedichtet hatte, es jetzt gethan haben sollte. Plato kann diess jedoch nicht unwahrscheinlich gefunden haben, da er andernfalls, wenn er im übrigen auf seine Erfindung nicht verzichten wollte, ein sehr einfaches Mittel zur Hand gehabt hätte, um sie denkbar zu machen: er brauchte ja nur die Aufforderung, Musik zu treiben, dem Philosophen erst im Gefängniss zukommen zu lassen, und der Anstoss war beseitigt. Plato hat aber vielleicht doch noch genauer, als wir, zu beurtheilen vermocht, was für ein Verhalten sich seinem Lehrer zutrauen liess. Sch. glaubt aber auch — und diess ist offenbar der Hauptgrund für seine Verwerfung der platonischen Angabe — das Motiv nachweisen zu können, welches Plato zu seiner Erdichtung bestimmte. Er habe nämlich (S. 601) durch dieselbe „den Gedanken versinnlichen wollen: auch das Dichten ist auf göttliche Anregung zurückzuführen.“ Allein dass alle Dichtung auf göttlicher Begeisterung beruhe, hatte Plato schon lange vor dem Phädo in der Apologie 22 B, namentlich aber im Phädrus 245 A so nachdrücklich und unzweideutig ausgesprochen, dass man nicht einsieht, was ihn veranlasst haben sollte, im Phädo zur Versinnlichung dieses Satzes eine Erzählung zu erfinden, welche sich zudem für diesen Zweck, wie mir scheint, gar nicht eignete. Denn aus ihr würde nur hervorgehen, dass es bei Sokrates einer besonderen göttlichen Mahnung bedurfte, um ihn — gezwungen und nothdürftig genug — noch vor seinem Ende der von ihm bisher vernachlässigten Poesie zuzuwenden, nicht aber, dass es zu

allem Dichten göttlicher Anregung bedarf. Es ist aber auch nicht abzusehen, wesshalb Plato gerade den Phädo mit jener Lehrerzählung eröffnet haben sollte. Denn das μυθολογεῖν und διαμυθολογεῖν, durch das er sich nach Schanz S. 61 E. 70 B als Dichter bezeichnen soll, bedeutet wahrscheinlich an beiden Stellen nichts anderes als „plaudern", „sich unterhalten", und wenn sich 110 B an die philosophische Erörterung ein Mythus anschliesst, geschieht das gleiche doch in früheren und späteren Schriften so oft, dass ein besonderer Anlass zu einer Belehrung über das Wesen der Poesie darin kaum gefunden werden könnte.

Diels, Aus dem Leben des Cynikers Diogenes Arch. f. Gesch. d. Ph. VII, 313—316 kennen unsere Leser.

An Emendationen und Erläuterungen zu den platonischen Schriften fehlt es auch in diesem Jahr nicht. Ich verzeichne solche von A. Liebhold Jahrbb. f. class. Philologie Bd. 149, S. 318—320 zu 5 Stellen des Euthyphro (ebd. S. 118 zu Xenophon Mem. II, 3, 8); Wotke zu Lach. 182 A. Apol. 30 B Wiener Stud. XV, 315 f.; Goldbacher, Wiener Stud. XVI, 1—7 zum Charmides.

Šuman, Beitrag zur Erklärung des platonischen Dialoges Euthyphron (Ztschr. f. d. österreich. Gymnasien Bd. 45, S. 681—694)

will nachweisen: 1) in welcher Weise Plato im Euthyphro S. 9 E—11 B zeigt, dass τὸ ὅσιον und τὸ θεοφιλὲς nicht identisch seien; und 2) dass am Schluss des Gesprächs „in Wirklichkeit die Definition des ὅσιον in platonischem Sinn erreicht sei". Indessen wird der erste von diesen Punkten durch S.'s formalistische Erläuterung eher verdunkelt als erhellt, und Plato's Beweisführung, die offen vorliegt („das θεοφιλὲς ist ein solches nur weil es von den Göttern geliebt wird; das ὅσιον ist ein ὅσιον nicht weil es von den Göttern geliebt wird, sondern es wird von ihnen geliebt, weil es ein ὅσιον ist; also sind beide nicht dasselbe") nicht einmal genau wiedergegeben. Das andere, was S. im Euthyphron aufzeigen will, die „Definition des ὅσιον im platonischen Sinn", soll sich S. 15 A f. finden, wo dasselbe κεχαρισμένον τοῖς θεοῖς genannt

wird. Aus dieser Bezeichnung weiss S. herauszuspinnen, dass die Frömmigkeit nach Plato nichts anderes sei als „die Huldigungsbezeugung gegen die Götter, gegen die Gottheit als ein ethisch vollkommenes Wesen." Allein von dem ethisch vollkommenen Wesen steht hier kein Wort, und κεχαρισμένον heisst nicht Huldigungsbezeugung; davon nicht zu reden, dass eine blosse Huldigungsbezeugung gewiss keine platonische Definition der Frömmigkeit wäre. Plato lässt uns aber auch über die Bedeutung des κεχαρισμένον nicht im Zweifel, wenn er es sofort für gleichbedeutend mit dem θεοφιλὲς und desshalb für ebenso ungeeignet zur Definition des ὅσιον, wie dieses, erklärt.

Theissen, E., Logischer Zusammenhang in Plato's Dialog Meno. Emmerich 1894. 20 S. 4°. Gymn.-Progr.

Ein breiter Auszug aus dem Meno, mit einigen unbedeutenden Schlussbemerkungen, dem sich für unsern Bericht kaum etwas entnehmen lässt.

Holzner, E., Plato's Phädrus und die Sophistenrede des Isokrates. Prager Studien aus dem Gebiet der class. Alterthumswissensch. H. IV. Prag, Dominicus 1894. 50 S.

Nachdem es seit Spengels eindringenden Forschungen für ausgemacht gegolten hatte, dass der Phädrus der Sophistenrede nur vorangegangen sein könne, haben sich in den letzten 10 Jahren namhafte Gelehrte wieder für die entgegengesetzte Annahme, die Priorität der isokratischen Rede, ausgesprochen. Ihnen schliesst H. sich an, ohne doch in jeder Beziehung mit seinen Vorgängern übereinzustimmen. Die Gerichtsreden, sagt er S. 5, mit deren Abfassung sich Isokrates bis gegen 390 beschäftigte, hätten das Lob, das ihm Phdr. 279 A ertheilt wird, nicht herausfordern können, es müsse daher eine andere Schrift sein, wegen der ihn Plato belobe, und diese könne keine andere sein als die gegen die Sophisten. Gleich hier jedoch ist ihm, wie mir scheint, eine Verwechslung begegnet, die für seine ganze Untersuchung verhängnissvoll geworden ist. Isokrates, lässt Plato a. a. O. den Sokrates sagen, sei seiner

Natur und Anlage nach zu gut für Reden im Stil des Lysias: es sei daher zu erwarten, dass er mit der Zeit περὶ αὐτούς τε τοὺς λόγους, οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, alle früheren Redner weit übertreffen, oder dass ihm auch diess nicht genügen, sondern eine ὁρμὴ θειοτέρα ihn zu Grösserem führen werde. Mit den λόγοι οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ, glaubt nun H., können die gerichtlichen (und epidiktischen) Reden aus Isokrates' erster Periode nicht gemeint sein, weil Plato 1) die Rhetorik in ihrer Verwendung vor Gericht verdamme, und 2) den Gerichtsreden des Isokrates vor denen des Lysias nicht hätte den Vorzug geben können. Allein die Verwendung der Rhetorik vor Gericht hat Plato (vgl. u. a. 277 Bf.) im bisherigen gar nicht getadelt, sondern die unphilosophische Behandlung derselben, mit was für Gegenständen sie sich nun beschäftigen mag; und in dieser Beziehung, der für sein Urtheil massgebenden, kann er von seinem Standpunkt aus den Reden des Isokrates vor denen des Lysias recht wohl selbst dann den Vorzug gegeben haben, wenn die letzteren für den Zweck der gerichtlichen Vertheidigung oder Anklage vielleicht geeigneter gewesen sein sollten. Dagegen konnte Plato doch unmöglich den Sokrates mit den λόγοι οἷς νῦν ἐπιχειρεῖ eine Wendung der isokratischen Rhetorik bezeichnen lassen, die erst neun Jahre nach Sokrates' Tod eingetreten war. Aber auch abgesehen von dieser Deutung der Phädrusstelle, die dem Vf., wenn ich nicht irre, eigenthümlich angehört, ist es ihm so wenig wie seinen Vorgängern gelungen, die Priorität der Sophistenrede vor dem Phädrus glaublich zu machen. Man kann ja, so lange man keine weiteren Entscheidungsgründe berücksichtigt, darüber streiten, ob die Parallelen zwischen beiden, die H. auf's eingehendste erörtert, von einer Benutzung des Rhetors durch den Philosophen oder von einer solchen des Philosophen durch den Rhetor, oder am Ende (wie Dümmler vermuthet) von der Benutzung einer gemeinsamen Quelle herrühren; aber was H. für die erste von diesen Annahmen geltend macht, beweist nicht viel. Phdr. 269 D. 272 B sollen später sein als Isokr. c. soph. § 16—18, denn was hier verlangt wird, werde von Plato 269 D unter den Kategorieen der φύσις, ἐπιστήμη und μελέτη kurz abgethan, um sich dann zur τέχνη, der Isokrates unbekannten auf Dialektik und Psychologie gegründeten Redekunst,

zu wenden (II. S. 6—22). Allein diese Erklärung verbieten schon die Worte der Stelle. Zum Redner, hat Plato gesagt, wird man durch φύσις, ἐπιστήμη, μελέτη, und keines dieser drei Stücke darf fehlen. Wenn er nun unmittelbar fortfährt: ὅσον δὲ αὐτοῦ τέχνη, so liegt doch auf der Hand, dass damit nicht ein vierter und zwar seiner Meinung nach der wichtigste Bestandtheil der rednerischen Bildung hinzugefügt, sondern von den so eben aufgezählten und ausdrücklich für ausreichend erklärten drei Stücken dasjenige, welches allein Gegenstand der theoretischen Unterweisung sein kann, zu specieller Besprechung herausgehoben wird; dass mithin die τέχνη 269 E das gleiche bedeutet, wie das vorhergehende ἐπιστήμη, wie es denn auch jedem Kenner Plato's höchst verwunderlich erscheinen müsste, wenn sie ihr (nach S. 20) als etwas Höheres gegenübergestellt würde. — Hat Isokrates die Erörterung Phdr. 269Eff. unberücksichtigt gelassen, so braucht er diess nicht desshalb gethan zu haben, weil sie ihm noch unbekannt war, er kann es vielmehr ebensogut desswegen so gemacht haben, weil er sich nichts von ihr anzueignen wusste. Ob von den zwei Stellen Phdr. 275D. c. Soph. § 12 (II. S. 44) eine auf die andere Bezug nimmt, erscheint zweifelhaft, denn sie sprechen von ganz verschiedenen Dingen: die platonische von der Schriftstellerei, die isokratische von der Schreibkunst; keinenfalls liesse sich ihrer Vergleichung als solcher entnehmen, welche die frühere und welche die spätere ist. Vollends zwischen Phdr. 261B und c. soph. § 20 ist die Berührung eine so oberflächliche, dass sie rein zufällig sein kann, und für die Priorität der einen oder der anderen Schrift kein Anzeichen enthält. Diese Parallelen lassen es daher, für sich genommen, unentschieden, welche von beiden Schriften die frühere ist. Dagegen wird die Priorität des Phädrus durch die zwei schon oft (und so auch Arch. II, 672. VI, 136 vgl. Ph. d. Gr. IIa, 531, 1. 536) geltend gemachten Erwägungen, wie ich fortwährend glaube, ausser Zweifel gestellt: dass die Sophistenrede bei Plato die Hoffnung auf eine Hinwendung ihres Verfassers zur Philosophie (Phdr. 279A) gründlich zerstören musste, und dass er selbst über den Eindruck, den sie auf ihn gemacht hatte, in der diesem Rhetor auf den Leib zugeschnittenen (von H. in seiner ganzen Abhandlung nicht erwähn-

ten) Schilderung Euthyd. 304Dff. sich mit aller Deutlichkeit ausgesprochen hat.

Reinhardt, K., Der neuentdeckte Phädonpapyrus. Berichte d. freien deutschen Hochstifts X, S. 138—149.

Vf. bespricht unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Usener und Gomperz (worüber Bd. VIII, 125ff.) die Abweichungen von unsern Handschriften, welche die in Faijum aufgefundene, allem nach vor 250 v. Chr. verfasste Abschrift einiger Stellen des Phädo (Cod. A. d. h. Arsinoiticus) darbietet. In der Beurtheilung derselben nimmt er zwischen den genannten Gelehrten eine mittlere Stellung ein. 68E erklärt er sich gegen Gomp. wohl mit Recht für das εὐήθη σωφροσύνην, wofür A ἀνδραποδώδη hat, wogegen er 68A mit ihm παίδων dem υἱέων unserer HSS. vorzieht. 69A setzt er statt: ἀλλ' ὅμως ξυμβαίνει nach A: συμβαίνει δ' οὖν, 80A statt γενναῖον: „τὸν γενν." (was mir nicht einleuchtet); 83C statt τοῦτο ἐνεργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον: „μάλιστα δὴ εἶναι τοῦτο", wogegen ich wiederholen müsste, was schon Bd. VIII, 126 bemerkt ist. 83B behält er καὶ φόβων gegen A bei; das im Bodlejanus fehlende, unzweifelhaft richtige „λυπηθῇ ἢ" hinter φοβηθῇ ἢ ist, wie auch R. bemerkt, nicht erst aus A sondern schon lange vorher aus Jamblich aufgenommen worden. S. 68B will R. zwischen unsern HSS und A nicht entscheiden; 81A und 82E ist er geneigt, die auch von A überlieferten Lesungen: τεθνάναι μελετῶσα ῥᾳδίως und (ξυλλήπτωρ) τῷ δεδέσθαι aufrechtzuhalten, was auch mir statthaft zu sein scheint.

Rick, H., Neue Untersuchungen über den platonischen Theätet. Kempen 1894. 18 S. 4°. Gymn.progr.

In dieser Fortsetzung einer 1891 erschienenen Arbeit, über welche Bd. VI, 139 berichtet ist, wiederholt R. zunächst seine dort aufgestellte Behauptung, dass Theät. 152D—155D eine andere Theorie geschildert werde als 156A—157C, ohne doch ihrem in der früheren Abhandlung sehr unzureichend gerathenen Erweis mit weiteren Gründen aufzuhelfen. Von jenen beiden Theorieen soll nun die erste (Th. 152D—155D) von Aristoteles Metaph. IV, 5

berücksichtigt werden; was indessen aus der Vergleichung von Stellen, zwischen denen die Aehnlichkeit eine so entfernte ist, wie zwischen Metaph. 1001 b 8 und Theät. 154 C, in keiner Weise hervorgeht und für R.'s Unterscheidung der beiden Theorieen auch nichts beweisen würde. Die „zweite" (in Wahrheit von der „ersten" nicht verschiedene) Theorie soll Demokrit angehören, wie R. diess von S. 6 an darzuthun sucht. Auch dieser Beweis ist ihm aber nicht gelungen. Plato selbst bezeichnet den oder die Philosophen, deren Theorie er darstellt, 152 C. 155 D ff. als Protagoreer, welche die wahre Meinung (die ἀλήθεια, wie es an beiden Stellen heisst) desselben an's Licht bringen. Finden sich nun bei solchen Anklänge an die Atomistik, so würde sich diess schon daraus zur Genüge erklären, dass Protagoras selbst seine skeptische Erkenntnisstheorie im Anschluss an die Atomistik gewonnen, das, was Leucippus über die Unzuverlässigkeit und die blosse Relativität der sinnlichen Wahrnehmungen lehrte, auf alles menschliche Erkennen übertragen hatte; es steht aber auch der Annahme nichts im Wege, der Urheber der im Theätet vorgetragenen Theorie (wie ich glaube, Aristippus) habe Demokrit's und Leucipp's Schriften direkt benützt. Dass er dagegen selbst der atomistischen Schule angehört habe, könnte man nur dann schliessen, wenn in seiner Theorie die Unterscheidungslehren dieser Schule bestimmt zum Vorschein kämen, und nichts ihnen widersprechendes Eingang gefunden hätte. So steht es aber in unserem Fall durchaus nicht. Der Atome geschieht Theät. 152 D—159 D nicht allein keine Erwähnung, sondern die immer wiederholte Behauptung, dass alles in beständiger Umwandlung begriffen sei, dass es nichts Bleibendes und Dauerndes gebe, kein Sein, sondern nur ein Werden — diese Behauptung verträgt sich mit der Annahme unentstandener, unvergänglicher, unveränderlicher Urstoffe ebensowenig, als sich die Beschränkung des menschlichen Erkennens auf das Gebiet der wechselnden, immer nur Relatives ausdrückenden Erscheinung mit Demokrit's Sätzen über die γνώμη γνησίη, die Erkenntniss der Atome und des Leeren, und mit seinem Widerspruch gegen Protagoras' Skepsis verträgt. Ihm kann daher die im Theätet a. a. O. geschilderte Theorie nicht angehören, und was R. für ein Zeichen demo-

kritischer Herkunft hält, was aber der Nachprüfung im Einzelnen sehr bedarf, kann im besten Fall nur beweisen, dass der Urheber dieser Theorie neben dem Einfluss des Protagoras und Heraklit auch den des Demokrit und Leucippus erfahren hatte.

Nusser, J., Ueber das Verhältniss der platonischen Politeia zum Politikos. Philologus Bd. 53. 1894. S. 13—37.

N. sucht in dieser Abhandlung zu beweisen, dass der Politikus längere Zeit nach der Republik, 364 v. Chr., verfasst worden sei. Mit einem Theil dieser Beweisführung hat er es nun freilich sehr leicht genommen. Er beruft sich auf Ueberweg's und Rhode's Untersuchungen über den Theätet, Christ's Vermuthungen über die Aechtheit des 13. platonischen Briefs und die Identität der darin erwähnten διαιρέσεις mit dem Sophisten und Politikus, auf Ueberwegs Behauptung, dass der Sophist eine spätere Form der Ideenlehre zeige als die Republik, auf Ritters und Anderer sprachstatistische Ergebnisse. Da er aber diese Annahmen weder durch neue Gründe unterstützt, noch zu ihrer Vertheidigung gegen die Einwürfe, welche ihnen entgegengetreten sind, etwas beibringt, noch von diesen Einwürfen auch nur Notiz nimmt, so bietet dieser Theil seiner Abhandlung keinen Anlass, weiter auf ihn einzugehen. Selbständiger zeigt er sich in dem Versuch, die Priorität der Republik vor dem Politikus durch eine Vergleichung des Inhalts beider Schriften darzuthun. Die Frage ist nur, ob ihm diess gelungen ist; und da muss ich nun offen sagen, dass ich das Verfahren nicht verstehe, das ihm erlaubt, selbst aus richtig beobachteten Thatsachen regelmässig unrichtige Folgerungen abzuleiten. Wenn der Politikus 293 C zwar die unbedingte Herrschaft der ὡς ἀληθῶς ἐπιστήμονες verlangt, aber nicht, wie die Rep., sagt, dass nur die Philosophen diese Sachverständigen seien, so lässt sich daraus doch, sollte man glauben, nur schliessen, Plato habe im Pol. eben noch Bedenken getragen, so unumwunden, wie in der Rep., eine Erklärung abzugeben, zu der er auch in dieser (V, 472 A bis 473 E) sich nur zögernd entschliesst; der Pol. könne mithin die Rep. nicht voraussetzen, sondern erst vorbereiten. N. (S. 30) entdeckt darin eine „Rücksichtnahme auf den jüngeren Dionys",

dem Plato nach epist. 13 (360 B) „Abschnitte aus seinen διαιρέσεις d. i. aus Sophistes und Politikus übersendet“ (als ob diese Gespräche als Ganzes oder die Erörterungen des Polit. 292 D ff. im besondern hätten διαιρέσεις genannt werden können); er nämlich „musste in diesen Erörterungen Plato's eine einleuchtende Rechtfertigung für seine eigene Tyrannis erkennen“. Plato als Διονυσιοκόλαξ, und zwar nachdem er eben erst während eines längeren Aufenthalts am syrakusischen Hof den Tyrannen in seiner ganzen Hohlheit kennen gelernt hatte! Wenn der Polit. von den drei Ständen der Rep. und der Weiber- und Kindergemeinschaft nichts weiss, so rührt diess nach N. (S. 32) von der „Uebertragung seines Ideals in das praktische Staatsleben“ her. Dass man in diesem Fall hier, wie in den Gesetzen (V, 739 A ff.), irgend eine Hindeutung auf jenes Ideal und die Gründe seiner Unausführbarkeit erwarten müsste, scheint er selbst gefühlt zu haben; bemüht sich aber vergeblich, eine solche S. 310 A nachzuweisen. Aus dem Fehlen jeder Hinweisung auf die philosophische Ausbildung der Herrscher wird gar ein Argument für die Priorität der Rep. gemacht. „Diess dürfte doch nicht vorkommen (meint N. S. 31), wenn nicht eben dieser Wissensinhalt als bekannt vorausgesetzt würde.“ Und diess, nachdem er uns unmittelbar vorher gesagt hat, es sei seiner aus diplomatischer Unterwürfigkeit gegen Dionys nicht erwähnt worden. Die Erörterung über die Gesetze Pol. 297 D—302 B soll eine Ergänzung der Republik sein. Andere werden vielleicht finden, sie sei vielmehr eine Vorbereitung derselben, und diese brauche sich (III, 425 A ff.) über die Entbehrlichkeit von Specialgesetzen für den vollkommenen Staat gerade desshalb nicht ausführlicher zu äussern, weil dieselbe anderswo bereits zur Genüge dargethan war. Dass die Eintheilung der Verfassungen in der Rep. nach einem andern (von ihm nicht ganz richtig bestimmten) Gesichtspunkt erfolgt, als im Politikus, erkennt N. an; um so weniger ist aber abzusehen, was Plato bestimmt haben sollte, sich in diesem mit einer so viel äusserlicheren Eintheilung zu begnügen, wenn er die tiefer gehende der Rep. schon gefunden und einer ausgeführten politischen Theorie zu Grunde gelegt hatte. Meint N. gar (S. 36), Pol. 301 A enthalte einen entschiedenen Absage-

brief an die Aristokratie der Republik, so ist mir diess schwer verständlich. Gehören denn die besitzlosen Regenten der Republik zu den πλούσιοι, von denen der Politikus 300 E f. redet, die an kein Gesetz gebundenen philosophischen Staatslenker zu den Aristokraten, die sich nach eben dieser Stelle von den Oligarchen dadurch unterscheiden, dass sie sich, der wahren Staatskunst selbst nicht mächtig, durchweg an Gesetz und Ueberlieferung binden? Und lässt andererseits der Politikus für den vollkommenen Staat eine collegialische Regierung nicht ausdrücklich offen, wenn er 297 C sagt, er könne nur unter der Leitung von Wenigen oder Einem zu Stande kommen? — Lässt ferner Vf. Plato Pol. 306 A f. sagen, „früher habe er immer behauptet, dass die Tugenden unter sich in einem freundlichen Verhältniss stehen," jetzt müsse er das Gegentheil aussprechen, und soll diess unmöglich vor Abfassung der Rep. geschrieben sein können, so ist zu erwiedern, dass Plato gar nicht von dem redet, was er s e l b s t früher gesagt habe, sondern „πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας." Findet er endlich einen „unumstösslichen Beweis" für die Priorität der Rep. vor dem Pol. in der Thatsache, dass die Unterscheidung eines sterblichen Seelentheils von dem unsterblichen (Pol. 309 C) der Rep. noch unbekannt sei, so kann er sich ohne Mühe aus Rep. X, 611 A ff. von der Falschheit jener Thatsache überzeugen.

Backhaus, A., Der Gedankengang des ersten Buchs des platonischen Staates. Köln 1894. 28 S. 4°. G.-Progr.

Der Vf. wurde nach S. 4 zu dieser ausführlichen Zergliederung des Inhalts von Rep. I hauptsächlich durch die Absicht veranlasst, der Behauptung zu begegnen, dass dieses Buch wegen der sophistischen Beweisführungen, deren sich Sokrates darin bediene, zur Schullektüre nicht geeignet sei. Diese Absicht ist ihm nun wohl auch im übrigen gelungen; nur die Erörterung S. 349 B — 350 C wird durch seine, an dieser Stelle nicht sehr genaue, Paraphrase (S. 22 f.) vor dem wohlbegründeten Vorwurf einer Erschleichung nicht geschützt, deren Plato selbst allerdings sich gewiss nicht bewusst war. Der Verständige und Gute, zeigt hier Sokrates, wolle in allen Fächern nicht vor Seinesgleichen etwas voraus haben, son-

dern nur vor den Unverständigen und Schlechten; der Ungerechte aber wolle, nach Thrasymachus' eigener Erklärung, sowohl vor dem Ungerechten als vor dem Gerechten etwas voraus haben; also sei der Ungerechte nach Thras. selbst für keinen Verständigen und Guten zu halten. Der Mittelbegriff dieses Schlusses, der Begriff des „Voraushabens“ (πλέον ἔχειν, πλεονεκτεῖν) leidet nun an einer augenscheinlichen Zweideutigkeit und in Folge davon der ganze Schluss an einer quaternio terminorum. Im Obersatz und dem, was zu seiner Begründung beigebracht wird, bezeichnet das πλέον ἔχειν den Vorzug in der Beurtheilung und Behandlung der Sache; im Untersatz, der Behauptung des Thrasymachus über den Ungerechten, bezeichnet es den Vorzug in Erlangung persönlicher Vortheile. Wäre demnach Plato's Beweis bündig, so müsste man schliessen können: da ein Künstler als solcher in technischer Beziehung vor einem andern nichts werde voraus haben, ein Musiker z. B. den Abstand zweier Töne nicht anders werde bestimmen wollen, als ihn jeder andere Musiker bestimmt, so sei es unmöglich, dass er die andern in Geldsachen übervortheile. Wenn Vf. S. 5 die Worte Rep. 331 B: μηδὲ ἄκοντά τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι übersetzt: „dass man (nicht) in Versuchung geräth, selbst gegen seine ursprüngliche Absicht jemand zu belügen oder zu betrügen“, so macht er zu denselben Zusätze, die ich für entbehrlich und unzulässig halte. Ihre Meinung wird vielmehr, dem Folgenden entsprechend, die sein: dass der Wohlhabende nicht in Gefahr komme, jemand das, was er ihm versprochen hat, nicht leisten zu können, und so ihm gegenüber wider Willen einen Betrug und Wortbruch zu begehen. Ein lapsus calami ist es, dass S. 20 Plato's Bruder Glaukon der des Polemarchos genannt wird.

Bötticher, C., Eros und Erkenntniss bei Plato. Berlin 1894. 24 S. 4°. G.-Progr.

Die Liebe beruht bei Plato, wie Vf. richtig bemerkt, ebenso wie das Erkennen auf der Erinnerung an die Ideen, welche die Seele in ihrem überirdischen Leben geschaut hat, und sie ist auf ihrer höchsten Stufe, als der philosophische Eros, gar nichts anderes als das Streben nach Erkenntniss und Nachbildung der Ideen.

Die Erwartung scheint insofern nicht unbegründet zu sein, dass die Entwicklung des Eros der des Erkennens auch im einzelnen entsprechen und beide die gleichen Stufen durchlaufen werden; und eben dieses sucht B. in der vorliegenden Abhandlung des näheren nachzuweisen. Indessen hat nicht allein Plato selbst diese Parallele nirgends gezogen, sondern man kann auch aus sachlichen Gründen ihre vollkommene Durchführbarkeit bezweifeln. Denn wenn auch der Liebestrieb und der Trieb nach Erkenntniss auf der höchsten Stufe zusammenfallen, so richten sie sich doch auf den niedrigeren auf so verschiedene Ziele und Objekte, dass man einer durchgängigen Analogie zwischen den Formen, in denen jeder der beiden Triebe sich äussert, nicht zum voraus sicher sein kann. B. stellt S. 13 f. die Stufen des Eros Symp. 208 E ff. mit den Rep. VII, 533 E f. aufgeführten vier Formen des Erkennens, meines Erachtens nicht sehr glücklich, zusammen: der εἰκασία der Rep. soll die Liebe zu schönen Körpern entsprechen, der πίστις die zu schönen Seelen und Thätigkeiten (ἐπιτηδεύματα), der διάνοια die zu den ἐπιστῆμαι, der ἐπιστήμη die zum Ansichschönen. Allein die εἰκασία, welche überdiess in der platonischen Erkenntnisstheorie eine ganz unsichere Stellung hat, (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 592, 6) bezieht sich ja gerade nicht auf die Körper, sondern nur auf die Spiegelbilder derselben, und die πίστις nicht auf die Seelen und ihre Thätigkeiten, deren Rep. a. a. O. überhaupt nicht gedacht wird, sondern auf die Körper. Viel zutreffender wäre es, unter den bei Plato gewöhnlich unterschiedenen Stufen des Erkennens die αἴσθησις mit der niedrigsten Form der Liebe zusammenzustellen, der zu den Körpern, die δόξα ἀληθής mit der zu den Seelen, und das weitere wie bei Bötticher. Doch ergäbe sich auch hiebei der Uebelstand, dass es die δόξα ἀληθής, wenn nicht allein doch jedenfalls vorzugsweise mit allgemeinen Vorstellungen und Urtheilen (z. B. über Recht und Tugend) zu thun hat, während es Plato Symp. 210 C ausdrücklich als den Mangel seiner zweituntersten Stufe des Eros hervorhebt, dass sie an Einer Person oder Einem ἐπιτήδευμα hängen bleibe. Es zeigt sich mithin auch hier, was wir bei Plato so oft bemerken können, dass er es sich nicht wie Aristoteles oder Kant oder sonst ein strengerer Systematiker zur

Pflicht macht, die gleichen oder verwandte Stoffe immer nach denselben Eintheilungsgründen und dem gleichen Schematismus zu gliedern, sondern sich die Freiheit vorbehält, in seinen Aufzählungen sich dem Bedürfniss und Zusammenhang jeder Darstellung anzubequemen.

Tietzel, H., Die Idee des Guten in Platos Staat und der Gottesbegriff. Wetzlar 1894. 16 S. 4°. Gymn.-Progr.

Diese Abhandlung, deren Titel ihren Inhalt genügend bezeichnet, kommt doch kaum über eine Umschreibung der bekannten Stellen in der Republik hinaus. Die Identität des Guten mit der Gottheit wird von T. mit Recht festgehalten, aber von den daran sich anknüpfenden wissenschaftlichen Fragen, z. B. über die Persönlichkeit des platonischen Gottes, die Bedeutung des Vorsehungsglaubens für den Philosophen und ähnliches, wird keine berührt. Die Vermuthung (S. 13), dass es Plato aus Furcht vor Verfolgung unterlassen habe, sich über die Identität des Guten mit der Gottheit bestimmter zu erklären, erscheint nachgerade etwas veraltet.

Nassen, J., Ueber den platonischen Gottesbegriff. Philosoph. Jahrbuch, herausg. v. Gutberlet VII, 144—154. 367—367

ist mir nur dem Titel nach bekannt.

Immisch, Die Akademie Platons und die modernen Akademieen. Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 150, S. 421—442

enthält ansprechende Betrachtungen über die in der Ueberschrift bezeichneten Gegenstände, welche dem Kundigen allerdings kaum etwas neues bringen, aber doch auch in den philologischen Kreisen, an die sie sich wenden, nicht unwillkommen sein werden.

Von Aristoteles' Schriften ist die Ἀθηναίων Πολιτεία, welche 1893 so bedeutende Arbeiten veranlasst hat, noch in diesem Jahr mit einer, im letzten Bericht nicht mehr genannten, Erörterung von Ostbye: „Die Schrift vom Staat der Athener und die attische Ephebie“ (Christiania Vid. Selks. Forh. for 1893, No. 6), 1894 mit der Abhandlung von G. Schulz: „Das 4. Kapitel in Aristoteles Π. Α.“ (Jahrbb. f. class. Philol. Bd. 149, S. 305—318)

bedacht worden; und H. Diels hat in seiner Besprechung von Kaibel's „Stil und Text der A. II." (Gött. Gel. Anz. 1894, S. 293 bis 307) einen sehr dankenswerthen Beitrag zur Würdigung der schriftstellerischen Kunst des Philosophen gegeben. Er zeigt, wie sorgfältig Aristoteles neben aller der Freiheit, die er sich nach Plato's Vorgang vorbehält, doch im ganzen die Regeln des Wohllauts beobachtet, welche in der attischen Prosa um den Anfang des 4. Jahrhunderts allmählich zur Geltung gekommen waren, und dann von dem „grossen Schulmeister" Isokrates zum Gesetz gemacht wurden; er weist diess insbesondere in einer belehrenden und mit reichlichem Material ausgestatteten vergleichenden Uebersicht über den Gebrauch von πᾶς und ἅπας bei Aristoteles und seinen Zeitgenossen nach. Er zeigt aber auch, wie schmiegsam der aristotelische Stil nicht nur in verschiedenen Gattungen von Schriften, sondern auch in Theilen derselben Schrift sich dem jeweiligen Inhalt, dem wissenschaftlicheren oder populäreren Charakter jeder Erörterung, und in geschichtlichen Dingen bis zu einem gewissen Grad auch dem Tone der benutzten Quellen anpasst, und wie diess auch in den Politieen und namentlich der A. II. geschieht; und er schliesst daraus, dass wir in ihr nicht blos eine, vielleicht mehr von Schülern als von dem Meister selbst besorgte, Materialiensammlung, sondern ein Werk der Kunst und Berechnung zu sehen haben, welchem der Stempel des aristotelischen Stils aufgeprägt ist. Wenn aber dennoch die Composition dieses Werkes so manches zu wünschen übrig lässt, so führt D. den Nachweis, dass es sich noch mit vielen von den umfangreicheren Schriften des Isokrates, Demosthenes, Plato und Aristoteles ebenso verhalte, dass wir daher nicht berechtigt seien, die Werke der Alten in dieser Beziehung nach unsern strengeren Anforderungen zu beurtheilen.

Zahlfleisch, J., Aristotelisches. Philologus Bd. 53. 1894. S. 38 bis 45

bespricht den Text folgender aristotelischer Stellen: Polit. III, 1276 a 13—16; De gen. anim. V, 780 b 27; I, 715 a ff.; 717 b 33; 718 b 11; 719 a 2 f.; 727 a 32; II, 741 a 13 ff.; I, 715 a 25 ff.;

IV, 768 a 19—24; Metaph. VI, 1025 b 14—16; XII, 1071 a 2 f. Sein Absehen geht dabei durchweg auf die Vertheidigung der älteren Lesarten gegen die Emendationen neuerer Kritiker. Ob ihm diess gelungen ist, kann hier nicht im einzelnen untersucht werden; wenn er aber bei den beiden Stellen der Metaphysik die Frage durch die Auktorität Alexanders erledigt findet, möchte ich doch daran erinnern, dass zwar auch Alexander nicht unfehlbar wäre, dass diess aber der neuplatonische Fälscher noch viel weniger ist, welcher jenem — nicht vor dem 6. Jahrh. — den Commentar zu B. E—N unterschoben hat.

Die Physik war Gegenstand einer Verhandlung, welche in dieser Zeitschrift Bd. VII, 224—229, VIII, 455—460, IX, 115 bis 118, 185—189 zwischen den Herren Tannery und Rodier geführt worden ist. Vf. ist dadurch der Aufgabe, darüber zu berichten, überhoben; will aber nicht verbergen, dass er für seine Person die von Herrn Tannery verlangte Ausscheidung des 5. und 6. Buchs der Physik aus diesem Werke, und die Vermuthung, dass sie als eigene Schrift vor der Physik abgefasst seien, nicht zu billigen vermag.

Essen, E., Das zweite Buch der aristotelischen Schrift über die Seele in kritischer Uebersetzung. Jena, Selbstverlag. 1894. 94 S.

Seiner Schrift über das 1. Buch von der Seele (über die Bd. VIII, 142 f. berichtet ist) lässt E. hier eine Fortsetzung folgen. Dieselbe enthält zuerst S. 3—9 eine Vertheidigung seiner früheren Arbeit, gegen Susemihl, sodann S. 10—77 eine Uebersetzung und kritische Erläuterung des zweiten Buchs, und schliesslich S. 77—94 eine solche von Kap. 1, 2, 7, 8 des 3. Buchs. Das Verfahren des Vf. ist in dieser Schrift das gleiche, wie in der früheren, und so wird auch mein Urtheil über dasselbe nur das gleiche sein können, wie früher. E. spürt nicht ohne Scharfsinn den Schwierigkeiten nach, welche der Text unserer Bücher nicht selten der Erklärung, namentlich aber der Herstellung eines befriedigenden Zusammenhangs in den Weg legt; und er erwirbt sich dadurch immerhin das Verdienst, auf den einen und anderen bisher übersehenen Punkt auf-

merksam zu machen. Aber nicht nur seine Lösung jener Schwierigkeiten — durch massenhafte Athetesen, Textesänderungen und Umstellungen — ist in der Regel eine höchst gewaltsame, sondern auch sie selbst sind vielfach erst von dem Kritiker in unsern Text hineingetragen. So entsteht (um wenigstens einige Belege zu geben) die „Unklarheit", wegen der E. S. 17 aus c. 1 die Stelle 412 b 15—17 auswirft, lediglich daraus, dass er die Worte: νῦν δ'ἐστὶ πέλεκυς übersetzt: „nun aber ist ein Beil", statt: „nun aber ist es ein Beil", und die Bedeutung des τοιουδὶ σώματος (= ὀργανικοῦ σώμ.) übersieht. So ist c. 4. 415 b 8 ff. durchaus keine Lücke im Gedankengang, und E. hat keinen Grund, S. 21 neben den in unserem Text genannten drei Ursachen die vierte, die materielle, zu vermissen: es soll angegeben werden, in welchem Sinn die Seele αἰτία καὶ ἀρχὴ des lebendigen Leibes ist; dass sie diess nicht als Materie desselben sein kann, hätte Arist. nicht ausdrücklich zu bemerken gebraucht, wenn es auch nicht schon S. 414 a 13 stände (wo E. S. 28 allerdings nur „einen unergründlichen Sumpf von Unsinn" zu sehen weiss, „nur erklärlich durch die Annahme vollkommenen Irrsinns bei Aristoteles oder des vollkommenen Ungeschicks eines Bearbeiters"). Auch dem „abscheulichen Unsinn", den E. (S. 36) c. 4. 416 b 28 ff. findet und durch eine unannehmbare Textesänderung beseitigen will, werden wir uns auf einem gangbareren Weg entziehen können. Wenn nämlich Aristoteles hier sagt, dasjenige, ᾧ τρέφεται, sei ein doppeltes, ebenso wie das, ᾧ κυβερνᾷ, sowohl die Hand sei als das Steuerruder, und es wird nun fortgefahren: τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ κινοῦν μόνον, so ist diess, die Richtigkeit unseres Textes vorausgesetzt, wie schon Simplicius z. d. St. (116, 3 Hayd.) bemerkt, nicht so zu verstehen, als ob das hier κινοῦν μόνον genannte schlechthin unbewegt wäre, sondern nur so, dass von den beiden mit ᾧ κινεῖ bezeichneten Dingen eines das andere bewegt, ohne von ihm bewegt zu werden. Bei der Ernährung, wäre dann die Meinung, ist zwar die Seele das τρέφον oder κινοῦν, von den zwei Dingen dagegen, durch welche sie (nach 416 b 20—23) die Ernährung des Leibes bewirkt (ᾧ τρέφει), der Lebenswärme und der Nahrung, ist in dem Geschäft der Verdauung jene der aktive, diese der passive Theil,

jene das κινοῦν, diese das κινούμενον, welches aber, sofern es den Körper nährt, zugleich ein κινοῦν ist; ebenso bei der Steuerung des Schiffs die Hand das bewegende, das Steuerruder das bewegte, welches aber zugleich die Bewegung des Schiffes bewirkt. Klarer und einfacher stellt sich aber die Sache allerdings, wenn man mit unserer besten Handschrift und einigen Commentatoren S. 416 b 27 statt κινοῦν μόνον „κινούμενον" (oder nach Biehl's Vorschlag κινούμ. μόνον) setzt. Dann wird die Hand und das θερμὸν als das bewegt bewegende, das Steuerruder und die Nahrung als das bewegte bezeichnet, und dagegen lässt sich vollends nichts einwenden. E. hat diese Variante auffallender Weise nicht berücksichtigt. Weitere Fälle, in denen Vf. unsern Text nur infolge eines mangelhaften Verständnisses für unsinnig erklärt, liessen sich noch viele beibringen. Dass er daneben da und dort auch das richtige gesehen hat, verkenne ich nicht. So nimmt er (S. 15) an den Worten c. 1. 412 a 17: οὐκ ἂν εἴη τὸ σῶμα ψυχή mit Recht Anstoss; hier hat aber die LA: οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἡ ψυχή auch in der Ueberlieferung gute Stützen. — Ob E. die von ihm behauptete Unordnung in unserem Texte fortwährend aus den Bd. VIII, 143 besprochenen Blattversetzungen herleitet, oder wie man sie sich sonst erklären soll, geht aus dem vorliegenden Theil seiner Schrift nicht hervor.

Von Susemihl's dritter Ausgabe der Politik (Leipzig, Teubner 1882) ist in dem gleichen Verlag ein neuer im einzelnen vielfach berichtigter und vermehrter Abdruck erschienen.

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars III. Proömium f. d. Wintersemester 1894/5. Greifswald 1894. 16 S. 4°.

Dieser Theil von S.'s Quaest. Arist. bespricht zuerst S. 3 bis 6 die Frage nach dem Altersverhältniss der Politik und der Politieen, und er kommt, unter theilweiser Aenderung seiner früheren Ansicht, zu dem Ergebniss: nur B. K und Θ der Politik, vielleicht auch A und Γ mögen vor der 'Αθ. Πολιτεία, die übrigen müssen nach ihr, 325—323, verfasst sein. Die widerstrebende Stelle 1274 a 22—b 26 erklärt S. ebenso, wie 1271 b 30—40 für eine Interpolation, wogegen er 1315 b 11—39 jetzt im Text zu

belassen geneigt ist. — Eine zweite Erörterung, S. 6—10, hat es mit dem letzten Kapitel der Poetik zu thun. S. setzt sich hier hauptsächlich mit Gomperz (s. o. S. 374), bald zustimmend bald abweichend, auseinander. Ich will von den Abweichungen nur eine, in der ich ihm nicht folgen kann, berühren. 1462 b 7 halte ich die überlieferte LA: ἀκολουθοῦντα τῷ τοῦ μέτρου μήκει und Gomperz' Erklärung derselben („wenn er der Länge des epischen Versmasses entspricht") für richtig und Bernays' Emendation: ἀκ. τῷ συμμέτρῳ μήκει, welche mir auch sprachlich nicht gefällt (statt ἀκολ. etc. sollte man in diesem Fall ἔχοντα τὸ σ. μ. erwarten), für entbehrlich; und wenn S. einwendet, jambische, trochaische und anapästische Tetrameter seien so lang oder länger als Hexameter, scheint mir diess nicht zutreffend: diese kommen in einzelnen Theilen der Tragödie vor, aber keine ist als Ganzes in Tetrametern abgefasst. — Den dritten Theil unseres Proömiums, S. 10—16, bilden Bemerkungen zu vielen Stellen aus den drei ersten Büchern der Ethik, in denen S. namentlich zu Bywaters neuer Ausgabe dieser Schrift Stellung nimmt, über die aber im einzelnen zu berichten mir der Raum fehlt.

Susemihl, F., Zur Politik des Aristoteles. Jahrb. f. class. Philol. 1894, 801—817.

In der ersten Hälfte dieser Abhandlung (S. 801—809) vertheidigt S. die schon von Spengel verlangte Voranstellung des 6. Buchs der Politik vor dem 5. gegen Wilamowitz. Von den Zugeständnissen, welche er diesem trotzdem da und dort bereitwillig macht, ist das wichtigste, dass er Eth. N. X, 10. 1181 b 13 bis 15 jetzt als ächt anerkennt, während er das weitere, von πρῶτον μὲν οὖν an fortwährend für einen späteren, zur engeren Verknüpfung der Politik mit der Ethik bestimmten Zusatz erklärt. Wenn er dabei S. 807 bemerkt, durch die Anerkennung von 1181 b 13—15 werde die Behauptung des Arist., dass seine Vorgänger auf die Gesetzgebung nicht eingegangen seien, nur um so räthselhafter, so lässt sich dieses Bedenken bis zu einem gewissen Grade durch die Annahme beschwichtigen, die Worte: παραλιπόντων οὖν τῶν προτέρων ἀνερεύνητον τὸ περὶ τῆς νομοθεσίας beziehen sich

speziell auf die Frage, von deren Beantwortung dem vorhergehenden zufolge jede zweckmässige Auswahl unter den bestehenden Gesetzen bedingt ist: τί καλῶς ἢ τοὐναντίον ἢ ποῖα ποίοις ἁρμόττει; sie wollen also nicht schlechtweg leugnen, dass bisher schon Vorschläge für die Gesetzgebung gemacht worden seien, sondern nur, dass die Bedingungen näher untersucht worden seien, nach denen sich der Werth und die Brauchbarkeit der vorhandenen Gesetze beurtheilen lassen. — Ueber das Verhältniss der Politieen zur Politik, welches Vf. S. 809 ff. untersucht, erklärt er sich in dem gleichen Sinn wie in den Quaestiones arist. (s. o.). Wenn er in diesem Zusammenhang II, 7. 1266 a 31 Spengels Aenderung unseres Textes (εἰσὶ δέ τινες πολιτεῖαι καὶ ἄλλαι, αἱ μὲν φιλοσόφων καὶ ἰδιωτῶν αἱ δὲ πολιτικῶν) gegen die überlieferte Lesart (αἱ μὲν ἰδιωτῶν αἱ δὲ φιλοσόφων καὶ πολιτικῶν) mit der Bemerkung in Schutz nimmt, bei der letzteren müsste ἰδιώτης zugleich im Gegensatz zum πολιτικὸς den Privatmann und im Gegensatz zum φιλόσοφος den Laien bezeichnen, kann ich diess nicht zugeben. Es bezeichnet vielmehr in beiden Beziehungen dasselbe: den Dilettanten im Gegensatz zu dem Manne vom Fach, mag sich dieser nun als Philosoph nur theoretisch oder als Politiker praktisch mit dem Staatsleben beschäftigt haben.

Zahlfleisch, J., Die ursprüngliche Ordnung der aristotelischen Politik. Zeitschr. f. österreich. Gymnasien, Bd. 45, S. 385 bis 405. 481—497.

Vf. bestreitet in dieser Abhandlung die seit B. St. Hilaire und Spengel zu immer allgemeinerer Anerkennung gekommene Annahme, dass B. Κ und Θ der Politik ihre richtige Stelle zwischen Γ und Δ hätten: wobei er übrigens zu wenig beachtet, dass nicht von allen Freunden dieser Annahme behauptet wird und behauptet werden muss, jene Bücher haben diese Stelle ursprünglich auch wirklich eingenommen, dass vielmehr möglicherweise schon bei der ersten Redaktion der von Arist. unvollendet hinterlassenen Politik die unfertige Abhandlung über den besten Staat (Κ Θ), ähnlich wie die letzten Bücher der Metaphysik, der Schrift, in die sie nicht formell eingearbeitet war, einfach angehängt worden sein kann.

Z. meint nun freilich (S. 386), „wer den Aristoteles kennt, werde sagen, es sei nicht möglich, dass er den Schluss seines Werkes nicht mit der Hauptsache, der Lehre vom besten Staat, gemacht haben sollte“, was sich aber doch nur dann — und auch dann nicht so kategorisch — behaupten liesse, wenn die unvollkommenen Verfassungen nach Arist. Vorstufen der vollkommenen, und nicht vielmehr Abweichungen von ihr (παρεκβάσεις) wären, die als solche von ihm wie von Plato ganz sachgemäss erst nach ihr behandelt werden. — Gehen wir dann näher auf die einzelnen Stellen ein, aus deren Vergleichung sich ergeben muss, ob B. Δ—Z von H Θ vorausgesetzt werden oder diese von jenen, so glaubt Z. (S. 389) in H Θ wenigstens zwei zu finden, die auf Δ—Z verweisen: 1325 b 34 und 1333 a 12. Aber bei der ersten von diesen Stellen fragt es sich eben, ob nicht die Worte καὶ περὶ τὰς ἄλλας πολιτείας ἡμῖν τεθεώρηται πρότερον nebst dem folgenden τῶν λοιπῶν erst der Zusatz eines solchen sind, welcher die Bücher schon in ihrer uns überlieferten Ordnung vorfand, oder auch dessen, der sie zuerst in diese Ordnung gebracht hat, oder ob nicht mit Susemihl der ganze Abschnitt 1324 a 13—1325 b 34 als Interpolation zu entfernen ist; die zweite sieht augenscheinlich auf die kurz vorhergegangenen Erörterungen 1323 b 40. 1324 a 4—13 (1325 b 31) zurück. Sagt endlich Arist. 1334 a 14: τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου σχολὴ δ'ἀσχολίας, so kann ich Z. nicht einräumen, dass das πολλάκις, (selbst wenn man 1325 a 6—b 30 als Interpolation oder zweite Recension preisgäbe) nicht schon durch 1333 a 17—1334 a 10 hinreichend motivirt wäre, da jener leitende Gedanke in dieser Auseinandersetzung immer auf's neue (1333 a 17 ff. 41 f. b 35 ff. 1334 a 2 ff.) wiederkehrt. Sie verweist aber überdiess auch selbst (durch das wiederholte διήρηται 1333 a 17. 30) auf die frühere Darlegung der Ethik, in welcher das gleiche X, 7. 1177 b 4 ff. ausgeführt und begründet wird. Auch auf diese Stelle dürfen wir das εἴρηται πολλάκις mit beziehen; dass dagegen auch in Pol. Δ—Z sich Hinweise auf das gleiche Princip finden, und mithin das πολλάκις auch auf diese Bücher hindeute, hat Z. zwar behauptet, aber in keiner Weise belegt, denn in den Stellen, die er anführt: „1319 b 27 ff. 1320 b 30 ff.

u. v. a.“ (welche?) steht davon nicht das geringste. Ebensowenig ist es Z. auch gelungen, die Stellen in Δ—Z, welche auf B. H Θ hinweisen, mit der überlieferten Reihenfolge der Bücher in Einklang zu bringen. Wenn 1289 a 30, nach einer Aufzählung der III, 1279 a ff. unterschiedenen drei richtigen und drei fehlerhaften Verfassungen, fortgefahren wird: καὶ περὶ μὲν ἀριστοκρατίας καὶ βασιλείας εἴρηται etc., λοιπὸν περὶ πολιτείας διελθεῖν . . . ὀλιγαρχίας τε καὶ δημοκρατίας καὶ τυραννίδος, so leugnet Z. (S. 390), dass die Worte: περὶ ἀριστοκρατίας εἴρηται auf die Schilderung des besten Staats in H und Θ gehen, weiss uns aber statt dessen nur auf B. III, 1283 b 21 ff. 1288 a 15 ff., d. h. auf zwei Stellen zu verweisen, von denen die zweite überhaupt nicht von der Aristokratie handelt, die erste sie ebenso wie die andern Verfassungen aus Anlass der Erörterung über das Königthum berührt, aber nicht näher auf sie eingeht, sich daher mit der III, 14—17 gegebenen Schilderung der βασιλεία und der erst in Angriff zu nehmenden der vier andern Verfassungen nicht zusammenstellen liess. Wenn IV, 1293 b 1 steht: den Namen einer Aristokratie verdiene blos die, περὶ ἧς διήλθομεν ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, weil nur in ihr der wackere Mann mit dem wackeren Bürger zusammenfalle, meint Z. S. 390, die πρῶτοι λόγοι können auch auf B. III, 1—6 gehen, wo aber zwar die Frage über das Verhältniss des ἀγαθὸς πολίτης zum ἀγαθὸς ἀνήρ besprochen, die Aristokratie dagegen durchaus nicht eingehender als die übrigen Verfassungen besprochen wird. Nach diesen Leistungen kann es dann freilich auch nicht mehr allzusehr überraschen, wenn selbst die Schlussworte von B. III (διωρισμένων δὲ τούτων περὶ πολιτείας ἤδη πειρατέον λέγειν τῆς ἀρίστης) nicht zur Darstellung der besten Verfassung in H Θ, sondern zu der der verfehlten (Δ—Z) überleiten sollen, weil nämlich jene sich aus diesen herausbilde (Z. 393); letzteres nach dem obigen nicht minder unaristotelisch, als die von Z. mit Wichtigkeit vorgetragene Entdeckung, dass Arist. nicht „nur eine einzige Verfassung als die beste, d. h. die ἀριστοκρατουμένη, anerkannt habe“, während er doch eine den Umständen angepasste Verfassung gleichfalls als die beste ansehe. Weiss Z. denn nicht so gut wie wir andern, wie bestimmt Arist. zwischen der πολιτεία ἁπλῶς ἀρίστη und den ἐξ ὑποθέσεως

ἄρισται unterscheidet, und wie wenig ihm in den Sinn kommt, eine der letztern Aristokratie zu nennen? Doch ich muss schliessen und kann auf seine weiteren Auseinandersetzungen, deren Werth sich nach dem vorstehenden ermessen lässt, nicht eintreten.

Rabe, H., Die κατάστασις ἀρχῶν in Aristoteles Politik. Jahrbb. f. class. Philologie Bd. 149, S. 450—453.

Emendationen und Erläuterungen zu der schon von Spengel, Susemihl und Andern so vielfach behandelten Stelle Polit. IV, 15. 1300 a 15—b 5.

Immisch, O., Kyklos bei Aristoteles. Griech. Studien H. Lipsius dargebracht. Lpz. Teubner 1894. S. 108—119.

Aristoteles erwähnt Anal. post. 1, 12. 77 b 31. Top. IX, 10. 171 a 9 eines possenhaften Trugschlusses, in welchem mittelst des Untersatzes: ὅτι τὰ ἔπη κύκλος, ὅτι ἡ Ὁμήρου ποίησις κύκλος, dargethan wird, dass diese Dichtungen Figuren seien, weil der Kreis eine Figur ist. I. untersucht nun mit gelehrter Gründlichkeit, in welchem Sinn die Dichtung κύκλος genannt werde, und findet es wahrscheinlich, dass mit diesem Ausdruck die ποίησις ἐγκύκλιος, die in einem bestimmten Kreis hergebrachter Stoffe sich bewegende Poesie, zu der auch die homerische gehört, bezeichnet werden solle. Hier kann diese Frage nicht weiter besprochen werden.

Kappes, M., Aristoteles-Lexikon. Erklärung der philosophischen termini technici des Aristoteles in alphabetischer Reihenfolge. Paderborn, Schöningh. 1894. 70 S.

Dieses Schriftchen will Studirenden und sonstigen Anfängern als Leitfaden zur Einführung in die philosophische Terminologie des Aristoteles dienen; und dafür ist es auch im ganzen genommen recht brauchbar. Auch das ist angemessen, dass auf das Fortleben der aristotelischen Terminologie in der scholastischen und der neueren Wissenschaft aufmerksam gemacht wird. Dagegen wäre zu wünschen gewesen, dass K. in den Fällen, in welchen ein Ausdruck bei Aristoteles in mehreren, oft weit auseinandergehenden Bedeutungen gebraucht wird, z. B. bei οὐσία, εἶδος, ὕλη, δύναμις,

etwas tiefer gegraben, und statt sich mit der Aufzählung jener verschiedenen Bedeutungen zu begnügen, mittelst lexikalischer und philosophiegeschichtlicher Forschung gezeigt hätte, wie Aristoteles zu dieser Mehrdeutigkeit mancher Termini gekommen ist, welche Gedankengänge von der einen Bedeutung eines Wortes zu der andern geführt haben oder doch führen konnten, und welche Unklarheiten und Widersprüche des Systems durch jene Unsicherheit im Gebrauch mancher Ausdrücke, die auch Aristoteles nicht vollkommen zu vermeiden vermocht hat, veranlasst oder begünstigt wurden. In diesem Zusammenhang wäre dann auch dem von K. nicht berührten und doch für alle diese Fragen hochwichtigen Verhältniss der aristotelischen Begriffswelt und Terminologie zur platonischen die gebührende Beachtung zu schenken gewesen.

Nur nennen kann ich hier, weil sie selbst mir bis jetzt nicht zur Verfügung standen, die folgenden Abhandlungen:

Rolfes, K., Die Textauslegung des Aristoteles bei Thomas von Aquino und den Neueren. Jahrbb. f. Philosophie und spekul. Theologie IX, 1—33.

Ders. Der Beweis d. Aristoteles für die Unsterblichkeit d. Seele. Ebd. S. 181—200.

Tessen-Wesierski, F. v., Die Κοινωνία. Ein Beitrag zur Sociologie d. Arist. Ebd. S. 34—49.

Reitz, J., Die aristotelische Materialursache. Philosoph. Jahrbuch herausg. v. Gutberlet VII, 281—294.

Unter Theophrast's Schriften wird die φυτῶν ἱστορία von Stadler Jahrbb. f. class. Philologie Bd. 149, S. 603—605 an 12 Stellen zu emendiren versucht; die Charaktere von Zingerle Zeitschrift f. d. österreich. Gymnasien Bd. 44, S. 1066 f. und Sakolowski Griech. Studien Lipsius dargebracht S. 157 f. Ueber die von Diogenes V, 49 unter Theophrast's Werken genannte Schrift περὶ ῥύακος τοῦ ἐν Σικελίᾳ handelt R. Hildebrandt S. 52—63 derselben Sammlung. Er stellt mit gelehrtem Fleisse zusammen, was uns aus dem Alterthum bis zum 1. Jahrh. n. Chr. von Beobachtungen und Vermuthungen über die Lava und die Lavaströme

bekannt ist; wie viel davon freilich sich in der theophrastischen Schrift fand, lässt sich, wie er ausdrücklich anerkennt, nicht ausmachen.

Apelt, O., Zur Eudemischen Ethik. Jahrb. f. class. Phil. 1894, S. 729—752.

Der überlieferte Text der eudemischen Ethik befindet sich bekanntlich in einem so verwahrlosten Zustand, dass alle Bearbeiter dieser Schrift sich für seine Wiederherstellung zu reichlicher Anwendung von Conjecturen genöthigt sahen. Den gleichen Weg verfolgt die vorliegende Abhandlung, welche einen textkritischen Commentar zu ihren letzten zwei Büchern (VI. VII = Nik. VIII. IX), dem Abschnitt über die Freundschaft, bildet; und sie verfolgt ihn mit so eindringendem Scharfsinn, dass sich jeder künftige Herausgeber oder Erklärer des eudemischen Werkes mit ihr abzufinden haben wird. Es ist A., wie ich glaube, wirklich gelungen, eine Reihe von Verderbnissen mit grösserer oder geringerer Sicherheit zu heilen. In anderen Fällen haben mich allerdings — wie sich diess bei dem Zustand unseres Textes kaum anders erwarten liess — seine Vorschläge nicht ganz befriedigt, ohne dass ich doch bessere zu machen wüsste. 1236b 3 schiene mir φίλος δὲ ὁ φιλούμενος καὶ ἀντιφιλῶν (oder: τῷ φιλοῦντι ὁ ἀντιφιλῶν) noch einfacher als A.'s an sich auch annehmbares: φ. δὲ τῷ φιλούμενος καὶ ἀντιφιλεῖν. 1241b 27 möchte ich mit Rücksicht auf Eth. N. 1160b 24. 31 statt ἐν οἰκείοις mit Fritzsche „ἐν ταῖς οἰκίαις", ebd. Z. 29 statt ἁρμονιῶν: „ἡμαρτημένων" vermuthen und mit Spengel das τῶν vor ἐν ταῖς πολιτείαις streichen.

Die akademische Ausgabe der Aristotelescommentare ist in unserem Berichtsjahr durch das Erscheinen ihres 7. Bandes: Simplicii in Aristotelis De coelo commentaria ed. J. L. Heiberg um eines der werthvollsten Stücke vermehrt worden.

VI.

La storia della Filosofia moderna in Italia negli anni 1892. 1893.

Per

F. Tocco.

Giuseppe Rossi. Niccolò di Cusa e la direzione monistica della filosofia del Rinascimento. Pisa E. Spoerri 1893.

„Il concetto, chiaramente manifestato nello stesso primo capitolo dell' opera (De docta ignorantia) non è già come parve a taluno un' aperta professione di scetticismo, è piuttosto un insorgere contro il comunale dogmatismo fondato sull' autorità, che era prevalso in tutto il medio Evo". Il Cusano „non sostiene l' assoluta inconoscibilità delle cose o la incapacità del pensiero di uscire fuori di sè stesso per ispiegarsi e comprendere la realtà: egli sostiene soltanto la relatività della nostra conoscenza, in quanto tutto il nostro modo di conoscere dipende da certe condizioni soggettive, secondo quella determinazione e significazione che poi è prevalsa in tutta la filosofia moderna. — — — — In breve, la filosofia del Cusano è non negazione, ma limitazione della umana conoscenza; egli segna i confini del sapere rimovendo le superbe e nebulose pretese; pone il principio della critica e dischiude la via per la quale del Cartesio a Kant si è messa la filosofia moderna. — — — L' idea di relazione, di limite cominciò a diventare sovrana col filosofo di Cusa; conoscere è limitare . . . Dopo avere affermato che ogni vera conoscenza è relazione o proporzione,

esclude la possibilità di conoscere l'infinito per sè medesimo, perchè non ha proporzione col finito della mente o col finito che è oggetto proprio e immediato di conoscenza — — — l'intelletto finito dell' uomo può conoscere bensì il vero, ma soltanto per similitudine e proporzione; o come egli dice quasi in ispecchio o in enigma — — — a me pare che tutta la dottrina del Cusano contenga sotta una forma strana forse, ma caratteristica, nient' altro che il principio della soggettività e relatività della cognizione, il quale, come è noto, seguito da tutti i filosofi posteriori sino al Kant, che lo condusse fino al suo ultimo svolgimento, costituisce la base e quasi il substratum della filosofia moderna" (p. 14—22).

In codesta esposizione mi sembra che l'Autore sia corso troppo. Fare del Cusano, che ha cercato di mostrare come la mente umana possa giungere a scoprire nell' assoluto la coincidenza dei contrarii, un filosofo relativista, che anticipa Kant, mi sembra piu che audacia, temerità. Le critiche che il Cusano muove alla conoscenza sensibile, sono state già fatte non soltanto dagli scettici ma benanche dai dommatici, a cominciare da Platone nel Teeteto, e non per questo s' ha a dare del relativista a Platone. E per darto al Cusano bisognerebbe dimostrare che ei si chiude nella cerchia dei fenomeni dichiarando la mente umana incapace del conoscere il noumeno. Invece il Cusano afferma, che la mente umana non solo è atta a pervenire all' uno, ma vede in esso conciliarsi tutte le contrarietà. Nè deve meravigliarsi che di quest' uno o di Dio dica non potersi dare conoscenza se non negativa, talchè potremmo dire di lui che non solo è inconoscibile ma innominabile puranche; poichè tutto codesto discorso il Cusano lo mutua dai Neoplatonici, e da tutti quanti i mistici medievali, che, a cominciare dal pseudo-Dionigi, lo ripetono in tutti i toni. Ma questa dottrina deve andare interpretata e limitata in modo da potersi accordare coll' altra della coincidenza dei contrari, la quale spinge il Cusano a dire di Dio molto più di quel che la sua inconoscibilità parrebbe consentire, e a dare una spiegazione più o meno razionale della Trinità. Lo stesso autore dice in un altro luogo: „Particolarmente poi come filosofo il Cusano può ben definirsi il filosofo dell' Unità, nè altri meglio di lui ha saputo nei primordii del rinascimento raccogliere

ed ordinare a sistema con una speculazione vigorosa i varii elementi del conoscere, ricercando nei precedenti sistemi il filo che governa il loro svolgimento e riconducendoli ai loro primissimi principii" (p. 28). Un filosofo che sa costruire un sistema così vasto, da comprendersi e unificarsi tutti i precedenti, è un relativista o non piuttosto il fiore dei dommatici?

Come si deve intendere il monismo del Cusano? In alcuni luoghi sembra che per l' autore medesimo sia non lontano dal panteismo come a p. 38 „la filosofia del Cusano partecipa di quella contraddizione, che è propria dei sistemi panteistici di tutti i tempi" (p. 38). Ma nella stessa pagina si afferma che il Cusano „non è panteista". In altro luogo „questa idea (l'unità e identità dell' essere nel pensiero e nelle cose) è notevole e segna la via per cui si è messa la filosofia posteriore del Cartesio all' Hegel. Ma non è ancora il panteismo di G. Bruno" (p. 46). „Perocchè mentre il Cusano si mantiene semplicemente nel concetto dell' unità dialettica ed ontologica, il Bruno spinge più oltre le sue conclusioni, divinizzando la natura". — l' assoluto è concepito del Cusano „come identità formale e non già come materiale confusione di ogni cosa" (p. 47). „Invano adunque si tenterebbe confondere il sistema che chiameremo unitario o monistico del Cusano col panteismo del Bruno, ancorchè in quello siano i germi di questo" (p. 50). Se ho bene intesa questa esposizione dell' autore, sembra che egli attribuisca al Cusano questo concetto, che tutte le cose portino per così dire l'impronta di un sugello unico, e formino però come un unica natura, animata del soffio di unico spirito; ma nondimeno quest' unica natura non si confonde con Dio, anzi ne va distinta come l'effetto dalla causa „Ciò che più direttamente discende, come necessaria conseguenza, dal sistema unitario del Cusano è il concetto moderno, che dall' insieme di tutte le leggi di natura e di ragione risulti une immensa unità, la quale veramente abbraccia tutto, non più per trascendenza e concetti metafisici, ma per esperienza e scientificamente" (p. 69). Anche qui a me pare che l'autore attribuice al Cusano intendimenti e tendenze, che sarebbero un anacronismo nel secolo XV. Si può bene ammettere che il Cusano non sia stato così risoluto, come il

Bruno; e che nelle sue credenze abbia trovati estacoli insormontabili alla sua speculazione, per quanto alto si sapesse levare. E come ha bene dimostrato il Fiorentino, questi ostacoli non erano l'ultima delle ragioni perchè il Cardinale non fosse appieno soddisfatto dell' opera sua e la mutasse e rimutasse incessantemente. Ma senza dubbio alcuno, chi crede che l'assoluto sia li conciliazione dei contrarii, come del massimo e del minimo, dell' uno e dei molti, dell' infinito e del finito, non si può contentare nè dell' unità delle forze fisiche, nè dell' unità, se volete anche, dell' evoluzione cosmica. Egli tende più alto, cioè all' unità dell' essere, all' unità ontologica, come la chiama il De Rossi medesimo a (p. 47), ove spariscano tutte quante le differenze per fino quella del pensiero e dell' essere (p. 57). Il quale monismo bene inteso, per dirla col nostro autore, con tutte la buona volontà del mondo non so pensare in che differisca dal panteismo schietto.

Per finire cito qualche punto, dove l'Autore non mi sembra molto esatto. Così a p. 26 „le sue liberali dottrine volsero ad impedire gli scismi e ad estinguere le guerre religiose". A che cosa allude l'autore? al De Concordantia forse, che fu scritta non per estinguere gli scismi ma per sostenere la causa del concilio contra le pretensioni di Roma? Quando lo scisma fu composto, il Cusano ebbe a sconfessare le sue antiche convinzioni. „Il Bruno rivolse la matematica alla magia ed alla cabala scrivendo de magia mathematica" (p. 62). Il nome di magia mathematica non l'ha foggiato il Bruno; esisteva di già presso tutti gli scrittori di scienze occulte, e non voleva dire altro se non una specie particolare di magia distinta della magia fisica. Quando il Bruno si occupa della Matematica come negli Articuli adversus mathematicos e nel De Minimo neanche lontanamente accenna alla magia (La parte III del I vol. delle opere latine di G. B. fu pubblicata non a Napoli nel 1879, ma bensì a Firenze nel 1889).

„Il reale assoluto è improdotto . . . è poi anche minimo, perchè deve contenere in atto i minimi gradi del possibile, o in altri termini è le minima attuazione del possibile (p. 41). „L'autore avrebbe fatto bene ad addurre qualche testo in appoggio della sua

interpretazione. La ragione addotta dal Cusano nel cap. IV. della docta ignorantia è: minimum autem est quo minus esse non potest. Vale a dire è minimo, perchè di lui non si può concepire altra cosa minore, essendo egli l'unità, nello stesso modo che si dice massimo, perchè di lui non si puo concepire altra cosa maggiore: maximum quo minus esse nequit. Del resto nel cap. V il Cusano stesso esplicitamente dice: Quapropter necessarium est in numero ad minimum devenire, quo minus esse nequit, uti est unitas. Et quoniam unitate minus esse nequit, erit unitas minimum simpliciter quod cum maximo coincidit per statim ostensa. Di minimi gradi del possibile e di minima attuazione del possibile nè nell' uno nè nell' altro luogo nessuna parola.

Giuseppe Rossi. Girolamo Fracastoro in relazione all' Aristotelismo e alle science. Pisa Spoerri 1893.

Con quest' opera importante il Rossi continua la serie dei suoi lavori sui filosofi-scienciati del Rinascimento. Nel 1883 scrisse una monografia: G. B. della Porta e la filosofia naturale del suo tempo e nel 1888 un' altra: Francesco Maurolico e il risorgimento filosofico e scientifico; premiate entrambe dall' Accademia dei Lincei. Ben piu larga è questa terza monografia, che ha per soggetto uno degli scrittori più trascurati, benchè per la versatilità del suo ingegno fosse dei più famosi del suo tempo e come astronomo e medico non meno che come filosofo e poeta. Il nostro autore lumeggia questa bella figura da tutti i lati, e discorso in un capitolo della vita del Fracostoro, ne esamina nei successivi le opere senza trascurarne alcuna. Sulla vita non ho da osservare se non che a torto si fa scolare del Pomponazzi morto nel 1525 Giulio Ceare Vanini nato nel 1586; ma molte altre osservazioni dovrò fare sul capitulo delle opere astronomiche. In primo luogo non so trovare nel Fracastoro quell' accenno che vi scopre il Rossi alla teoria del parallelogrammo delle forze. Poichè quando il Fracastoro dice che obliquus omnis motus partim longitudinis partim latitudinis particeps est, non intende mica che il moto obliquo (il quale non è altro se non quello dei pianeti

per l'ecclittica) sia come la risultante di due componenti, ma bensì che desso, benchè obliquo, è pur sempre opposto al moto della sfera delle stelle fisse. Il che appare più chiaro quando s'interpreti bene il passo riferito dal Rossi: hoc autem demonstrant gravia et levia quorum haec si deorsum, illa sursum trahantur, sive per rectam sive per obliquam lineam, semper trahenti resistant. Le quali parole non si debbono intendere come fa il Rossi: „il che si dimostra coll' esempio sperimentale dei corpi gravi e leggeri i quali, tratti quelli all' ingiù e questi all' insù[4]) fuori della verticale, danno sempre una resistenza dovuta all' altra componente, che è la forza della gravità ovvero all' attrazione secondo le idee del tempo della sfera del fuoco". Da queste parole io non saprei ricavare nessun costrutto; l'idea di componente non è del Fracostoro ma dell' espositore, il quale avrebbe fatto bene a mantenersi più strettamente al testo, rendendolo press' a poco così: „Se qualche forza cerchi di trarre i corpi gravi all' insù e i corpi leggeri all' ingiù, agisca pure o per via retta (perpendicolare) o per obliqua, e gli uni e gli altri corpi resisteranno del pari; perchè il loro moto naturale è in senso contrario di questo che si vuole loro imprimere".

In secondo luogo non parmi si possa attribuire al Fracastoro l'opinione della mutabilità del Cielo. Nel passo che il Rossi ricava del cap. 12 del primo libro il Fracostoro dice che oltre ai due moti ammessi da Tolomeo, alterum qui ab ortu in occasum per aequinoctialem fit, alterum qui ab occasu ad ortum oblique per zodiacum contravagatur, si deve ammettere un terzo, che spieghi la diminuzione dell' ecclittica, come dice il Rossi medesimo a p. 112. Quando questa diminuzione sarà arrivata a tal punto, che il piano dell' ecclittica verrà a confondersi col piano dell' equatore, allora non nel cielo ma nella terra vedrai maximas mutationes, eluviones, exarsiones, magnasque aestates illas atque hyemes, quas Aristoteles refert. Certo in quel tempo anche nel cielo mutationes esse oportere, quae tanta efficiant longo alias et majores quam

[4]) Nell' errata corrige si emenda giustamente: quelli all' insù e questi all' ingiù, ma tutto il passo doveva andar corretto.

illae sint, quas cotidie videmus in angusto admodum constitutas. Ma questa mutazione non si riferisce alla costituzione interna delle stelle fisse o dei pianeti, bensì alla relazione tra l'equatore e l'ecclittica, la quale di tanto sarà differente dalla relazione che corre oggi, quanto è lo zero rispetto ad una quantità qualsia. Finalmente mi sembra che il Rossi non siasi bene apposto nel seguire il Libri, che dubitativamente attribuisce al Fracastoro la prima idea dei cannocchiali astronomici; perchè il Fracostoro stesso nel medessimo capitolo 8 citato dal Libri e dal Rossi parla degli oculari, come di una invenzione già fatta: unde et specillorum quae ocularia vocantur, usus compertus est. E anche nel capitolo 23 della terza parte ritornando sullo stesso argomento, appunto nelle parole riferite del Rossi, parla della preparazione degli oculari, quale è in uso: quaedam specilla ocularia fiunt tantae densitatis etc. Il che esclude che il Fracastoro stesso sio stato il primo a imaginarli o costruirli.

Segue il capitolo sulle opere mediche e di scienza naturale, dove abbondano le buone osservazioni sul metodo del Fracastoro, che più che ai maestri antichi e moderni presta fede all' esperienza, da lui chiamata rerum magistra, talchè alle volte neanche all' autorità del divo Galeno s'arrende, e dichiara altamente che la scienza in nullius verba iurare addicta est. E a differenza di molti dei suoi contemporanei, tra i quali parecchi celebri, come l'Agrippa, dalle cause occulte rifugge, e dovunque gli venga fatto, alle spigazioni fantastiche, accettate dai più, cerca di sostituire le vere e reali. A queste buone osservazioni doveva seguire uno studio accurato principalmente dell' opuscolo de sympathia et antipathia, sul quale il Lasswitz nella Storia dell'atomistica ed io stesso nelle Fonti più recenti della filosofia del Bruno avevamo richiamata l'attenzione degli studiosi; poichè importanti quistioni storiche e filosofiche vi si connettono, come a dire se e in qual modo il F. accolga la dottrina atomistica, e se e fino a qual punto ci si diparta dai concetti animistici accettati dei contemporanei suoi[5]). Invece il Rossi se ne sbriga in poche parole,

[5]) In questo punto mi sembra che il Rossi esageri quando scrive a p. 231: „Ancora è da notare come il Fracastoro da buon naturalista che egli era, pre-

riferendo come conclusione un passo del Libri, che doveva invece servire da programma di una più accurata ricerca.

Molto più importanti sono i capitoli successivi dove si esaminano le opere filosofiche del Fracastoro, cominciando del dialogo Naugerius sive de poetica, che „sebbene d'argomento principalmente letterario, è tuttavia anch' esso ispirato a concetti filosofici" (p. 152). „Qui il Fracastoro, pure „ispirandosi al concetto Aristotelico .... con nuove ed ingegnose ragioni e con esempi dimostra come il fine del poeta è quello di sorgere dalla contemplazione delle cose particulari ad un' idea di perfezione e di bellezza che abbia un valore assoluto per se medesima, e che pur rispecchiando le cose reali, sia scevra dai difetti che in queste quasi sempre si ritrovano" (p. 166). Segue l'esposizione dell' altro dialogo intitolato: Turrius sive de intellectione, del quale giustamente il Rossi fa gran conto, mentre a torto è stato trascurato dagli storici della filosofia, non escluso il Ritter. Trai molti trattati antichi intorno all' intelletto, che mi è occorso di leggere, nessuno può stare al paro di questo del Fracostoro, così sobrio, così lontano delle astruserie e fantasticherie dei suoi contemporanei, così ricco di buone osservazioni, che in molti punti sembra di leggere non uno scrittore del cinquecento ma un contemporaneo nostro. Ed io sottoscrivo pienamente a questo giudizio del Rossi: „Da tutto il trattato apparisce come il Fracastoro ha inteso ricongiungere colle facoltà inferiori del senso e della fantasia e colle stesse funzioni degli organi, quell' intelletto di cui fin qui è venuto dimostrando l'eccellenza e l'alto contenuto ideale. Con ciò egli ha ravvicinato i due termini estremi, che furono cagione per tutto il medio Evo ed anche posteriormente di sì aspra lotta fra il sensibile

sente qui l'unità della vita nell' universo, ma riferendo l'anima dell' uomo all' anima del mondo ed a Dio ... non partecipa a quelle fantastiche animazioni che si riscontrano ... in alcuni filosofi del Rinascimento". L'unità dell' universo non importa il concetto dell' anima del mondo, ma chi ammette questa ultima è animista non meno del Cardano e del Campanella. Vedi il dialogo de anima fol. 149 D. Tria autem corporum organicorum videntur genera. Primum est universum ipsum ... Quare et hoc universum tanquam animal quoddam perfectissimum vivere et anima sua regi atque agitari maiores nostri omnes fere dixere.

e l'intelligibile, fra l'uno e il molteplice, fra l'universale e il particolare, fra l'anima e il corpo, fra la materia e lo spirito . . . Tale avvicinamento che doveva essere fecondo di grandi risultati . . . dà luogo omai ad un nuovo indirizzo . . . e n' è primaria cagione l'avere associato la filosofia alle scienze, ritemprando quella negli studi di queste (p.214)." Ben pensato e benissimo detto! ma come si concilia con questo discorso quello che l'autore dice senza dimostrarlo fin dal principio di questo capitolo che cioè il Fracastoro, non ostante che fosse un discepolo del Pomponazzi, è un Averroista? Che gli Arabi dovessero essere cari al Fracastoro, perchè con gli „studi fisici, medici ed astronomici in tempi di barbarie profonda tennero vivo il lume della scienza" (p. 181), lo ammetto volentieri; ma ciò non importa che il medico Veronese dovesse preferire il commento nebuloso di Averroè a quello più sodo e più sobrio di Alessandro d' Afrodisia, col quale il Fracastoro va d'accordo nell' indirizzo. Nè dico con questo che il Fracastoro segua il commento greco in tutto e per tutto. Non poteva certo essere così ligio a un commentatore uno, che non teme, quando occorra, di dipartirsi da Aristotele stesso. Ma questo è fuor di dubbio, che se dissente talvolta da Alessandro, molto più si allontana da Averroè. Perchè la dottrina fondamentale di Averroè è quella che fa disgiunto dall' anima il possibile intelletto. Vale a dire, mentre secondo Alessandro d'Afrodisia il solo intelletto attivo è estrinseco all' uomo, per Averroè invece gli è estrinseco anche l'intelletto passivo o possibile, onde tutto l'intelletto e attivo e passivo insieme è unico per tutti gli uomini. È come un lume, che dalla sfera della luna piovendo la sua luce sull' anima umana, vi accende una nuova fiamma. E lume e luce sono estrinseci alle anime; onde se queste sono molteplici secondo la moltiplicità della materia, quelle invece non sono se non un sol lume ed una luce sola. In qual luogo del Fracastoro trova il Rossi una traccia qualsia di siffatta dottrina? Non ha detto il Rossi medesimo, che lo sforzo del Fracastoro non è di staccare le potenze superiori dell' anima dalle inferiori, ma invece di fare sgorgare queste da quelle per naturale sviluppi? Non ripete il Fracastoro parecchie volte: par est existimare eandem esse (speciem), quae primo in sensu fuit mox et in in-

tellectu recipitur (fol. 122 D dell' edizione Giuntina del 1571)? Non è forse il Fracastoro quello stesso che cerca di compiere Aristotele, e per assicurare meglio la continuità della sviluppo, là dove sembre che secondo l'esposizione aristotelica s'interrompa, aggiunge un nuovo grado e un nuovo termine, la subnotio? Questa subnotio, che come dice felicemente il Rossi ha qualche analogia colla sinopsi Kantiana, è ciò che noi vogliamo chiamare intuizione la quale abbraccia con uno sguardo tutto l'insieme della cosa, come fa talvolta il senso medesimo, ma non ne distingue le parti, come farà più tardi l'intelletto. Questa subnotio partecipa dunque tanto delle potenze inferiori e principalmente della fantasia quanto delle superiori, e forma come il ponte di passaggio delle une alle altre. Non è infine il Fracastoro quello stesso che afferma l'universale, o l'oggetto proprio dell' intelletto, lungi dall' esserci piovuto dall' alto è l'anima nostra che se lo forma, per mezzo di un processo astrattivo, nel quale la specie stessa o l'imagine come direbbe oggi un associazionista, sembra che faccia la parte principale? Sicut autem e lacte et nive universale albedinis fit, ita et coniunctorum[6]) sua universalia et ideae extrahuntur, quare et universale lucis et figurae et quantitatis et numeri et aliorum conficitur; propter quod potentia haec animae, quo ideis est plena, divina quodammodo est et solus hic intellectus appellatur; ille vero intellectus, qui nondum quicquam intelligit sed nudus est, et veluti tabula erasa, simpliciter intellectus non dicitur sed intellectus in potentia. Fortasse autem et tertius alius est intellectus, qui sensibilibus phantasmatibus est plenus, qui nec proprie intellectus dicitur, sed a quibusdam passivus vocatur, eo quod circa ipsum versetur, extrahendo illum qui ideas et universalia conficit, qui activus vocari potest, eo quod quae singularia et sensibilia sunt universalia actu et intelligibilia efficiat, et hic solus divinus est et aeternus, quum idem sit intellectus et intelligibile (fol. 130 A).

---

[6]) Che cosa sieno i coniuncta lo dice al fol. 129 D: visa exempli gratia nive, multa quidem cum ea coniuncta sunt albedo, figura, locus, situs et alia.

Lungi dunque dell' ammettere che l'intelletto passivo sia separato il Fracastoro lo identifica addirittura colla fantasia, e da essa distingue l'intelletto possibile che è come una tavola rasa, immagine che più tardi sarà adoperata da tutti i sensisti. E l'intelletto agente è divino ed eterno, ma non è nè Dio nè il motore della luna, ma invece quella potenza nostra che trae del particolare, conservato nella fantasia, l'universale usque ad generalissima.

Si chiude la trattazione delle opere filosofiche coll' esposizione del dialogo Fracastorius sive de anima „rimasto incompiuto perchè l'autore, che da tanti anni vi meditava sopra fu prevenuta della morte". Nel quel dialogo interpretata e chiarita la celebre definizione Aristotelica dell' anima, si discute il tormentoso problema dell' immortalità. Nella soluzione del quale gli Averroisti non potevano sostenere l'affermativa se non allontanandosi più o meno coscientemente della loro stessa dottrina dell' unicità dell' Intelletto. Nè dall' altro lato tutti gli Alessandristi seguivano l' esempio del Pomponazzi; ma la maggior parte facendo, come il Cesalpino, intimo all' anima l' intelletto agente, ne pote vano difendere con maggiore dritto degli averroisti l' immortalità. E il Fracostoro avrebbe potuto essere uno di questi, ma egli fa parte dà sè, e cosa non notata del Rossi, dichiara che i suoi predecessori hanno fatto falsa strada nel servirsi della dottrina dell' intelletto gli uni per impugnare, gli altri per sostenere l' immortalità. Et hic solus (intellectus agens) aeternus ponebitur propter universalia, cum quibus unum sit, nos quidem nunc hanc aeternitatem non quaerimus, nec an anima intellettiva sit hoc pacto immortalis; aeternitas enim haec sophistica quodammodo videtur mihi et extrinsecus ac per accidens facta. Sed quaerimus magis an secundum se forma illa, quae est anima et primo in potentia est ad intellectionem, mox actu intelligit et universalia recipit, aeterna ipsa per se sit non per universalia quae recipit (fol. 151 B). Non è questo il luogo di discutere le prove del Fracastoro e di mostrare fine qual punto si allontanino de quelle che solevano addurre le scuole contemporanee. Mi contenterò di citare un passo del Rossi, dove è ben relevato il carattere generale di queste prove: „Da

questo punto (il Fracastoro) abbandona addirittura il campo della filosofia per entrare in quello della teologia, e quando viene a parlare, pur tentando di risolvere quei dubbi, di Dio e dei fini della creazione così dell' uomo come di questa meravigliosa macchina mondana, e di poi della beatitudine degli angeli, della generazione del Cristo, della vita e dello spirito dei Santi, egli manifestamente non parla più secondo religione, e non fa nè può fare altro che ripetere le argomentazioni dei teologanti" (p. 239). Dopo un capitolo sulla decadenza dell' Aristotelismo, che non mi sembra il più felice dell' opera, il Rossi discorre brevemente degli scritti letterari del Fracastoro. Sul poema Syphilis mi piace riferire queste belle parole del Nostro: „Colla castità, elevatezza ed eleganza della forma il Fracastoro ha tolto ogni ripugnanza ad un argomento per sè stesso schifo e lubrico. Questo in un secolo corrotto com' era il suo, e quando alla forma si dava maggior peso che alla sostanza, ci rende ragione del suo vero merito e del successo ottenuto" (p. 285). Toccato di volo delle altre poesie, il Rossi discorre più a lungo delle lettere del Fracastoro, quali si hanno in un opera in due volumi intitolata Hieronymi Fracastorii Veronensis, Adami Fumani canonici veronensis et Nicolai archicomitis carminum editio" ... In hoc italicae Fracastorii Epistolae adjectae Patavii 1739. E finisce con questo giudizio, che merita di essere riferito. „Se il Fracastoro non fu tra i massimi speculatori del cinquecento, nè fu sempre in tutto superiore ai pregiudizii del suo tempo; non si può tuttavia disconoscere in lui il nuovo spirito filosofico che lo guida nelle ricerche e lo spinge allo studio della natura, all' esperienza, alle matematiche avviandolo così con buoni metodi fino a sollevarsi alle supreme speculazioni dell' intellette e dell' anima, nelle quali egli recò temperanza e limpidezza ammirabile, acuto discernimento, forza dialettica .... Ma avendo insieme come gli altri migliori ingegni del suo tempo, abbracciato con la filosofia anche le matematiche e la medicina e l' astronomia e le scienze naturali, impresse a tutto il pensiero quel carattere di unità e di armonia fra la speculazione e le scienze, che fu causa non ultima della grandezza del Rinascimento".

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Bragin, Alex., Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthum, ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie, Berlin, Calvary.

Braig, Grundzüge der Philosophie (1 Buch), Freiburg i. B., Herder.

Carstanjen, Entwicklungsfactoren der niederländischen Frührenaissance, Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. XX. Jahrgang, erstes Heft.

Doctor, M., Die Philosophie des Joseph (ibn) Zaddik, Diss. Leipzig.

Döring, Die Lehre des Socrates als sociales Reformsystem, München, Beck, 1895.

Ehrhardt, Eug., Der Grundcharacter der Ethik Jesu, Freiburg u. Leipzig 1895.

Friedrichs, M., Der Substanzbegriff Spinoza's, Diss. Greifswald.

Gercke, Θεοφράστου περὶ πυρός, Progr. Rostock.

Gercke, Al., Seneca-Studien, Leipzig, Teubner, 1895.

Grieve, A., Das geistige Princip in der Philosophie Thomas Hill Green's, Diss. Leipzig.

Kreibig, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus, Wien, Hölder.

Kröger, Die Grundbegriffe christlicher Weltanschauung, eine philosophische Studie.

Lange, P., Die Lehre vom Instinkte bei Lotze u. Darwin, Berlin, 1896.

Langermann, Joh., Stein-Pestalozzi-Fichte in ihrer Beziehung zur socialen Frage, Barmen, Steinborn.

Leschbrand, A., Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant, Diss. Rostock, 1895.

Linke, Sokrates (Klassiker-Ausgabe der griechischen Philosophie), Halle, 1896.

Stein, Ludw., Das Ideal des „ewigen Friedens" und die sociale Frage, 2 Vorträge, Berlin, Reimer.

Tienes, Alf., Lotze's Gedanken zu den Principienfragen der Ethik, Heidelberg, J. Hörning.

Vowinckel, E., Das Verhältniss des einheitlichen Wesens der Religion zur historischen Mannigfaltigkeit der Religionen bei Schleiermacher und Hegel, Diss. Erlangen.

Wollenberg, G., Kant's Zeitlehre, Berlin, 1896. R. Gaertner.



